230.09
B282H

Class 230.09 B282Yd Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG
:LEIPZIG:

BERNHARD DÖRRIES

Der ferne und der nahe Gott

BÜCHEREI DER CHRISTLICHEN WELT
LEOPOLD KLOTZ VERLAG IN GOTHA

Der ferne und der nahe Gott

Eine Auseinandersetzung
mit der Theologie Karl Barths
von

D. Bernhard Dörries

Bin Ich nicht ein Gott, der nahe ist,
und nicht ein Gott, der ferne sei!
Jerem. 23, 23

Leopold Klotz Verlag / Gotha
1927

in dem Buche „Das Wort Gottes und die Theologie“ (W. G.) gesammelten Aufsätze beschränken zu dürfen.

Nur mit Barth habe ich es zu tun. Nicht auch mit denen, die ihm folgen. Von den Namhafteren unter ihnen, Brunner, Bultmann, Gogarten, scheint mir jeder wieder seine besondere persönliche Note zu haben. Es würde die Sache nur verwirren, wollte ich auch mit ihnen mich einlassen. Mir geht es nicht um eine gelehrte Aufgabe, für die ich mich gar nicht befähigt fühle, sondern um eine große religiöse Frage. Wenn mein kleines Buch zu ihrer Lösung ein wenig beizutragen vermag, so ist es genug.

Das Schriftwort auf dem Titelblatt ist von Luther vielleicht nicht ganz zutreffend übersetzt. Um so bedeutsamer entspricht es dann dem Sinne Luthers selbst.

Hannover, im Juli 1927.

Dörries

Inhalt

Seite

Zur Einführung 1
Der Gottesbegriff 7
Der Glaube 33
Die Welt 46
Die Heilige Schrift 57
Jesus Christus 73
Die Ethik 89
Das Gesetz 95
Die Prädestination 101
Die Lebensbestimmung zur Ehre Gottes 106
Das tausendjährige Reich 113
Die natürlichen Ordnungen des Lebens 119
Die Familie 121
Der Staat 122
Der Krieg 128
Das Wirtschaftsleben 133
Schluß 142

Zur Einführung

Karl Barth ist das theologische Phänomen unserer Tage. Das Erscheinen seines Römerbrief-Kommentars ist ein Ereignis gewesen. Mochte seine ganze Art noch so befremdlich anmuten, man hatte doch den Eindruck, daß hier ein Mann sich zum Worte melde, der etwas zu sagen habe. Eine immer noch wachsende Bewegung ist von ihm ausgegangen, und es ist gar nicht zu wünschen, daß man bald wird sagen dürfen, es sei ein Stein ins Wasser gefallen, der zwar an der Oberfläche nicht ganz kleine Wellenkreise veranlaßt habe, aber die Wellen fingen schon an, ganz von selbst wieder abzuebben und sich einzuebnen. Sichtlich steckt doch ein starkes Leben in dieser Theologie, das seines Rechts und seiner Kraft sich bewußt ist und auch wohl sich bewußt sein darf. Vielleicht ist es doch richtig, was man von ihr gesagt hat: sie sei „ein revolutionärer Vorstoß, der die gesamte Theologie zwinge, sich wieder auf ihr Eigenstes, Ursprünglichstes zu besinnen." Barth hat der heutigen Theologie, und zwar der Theologie aller Richtungen vorgeworfen, daß sie ihr eigentliches Thema vergessen habe, daß sie in ihrer Arbeit, in ihrem Nachdenken Gott hinter den Menschen zurückstelle. Wenn das ein Theologe sagt, der zweifellos mit schwerem Ernst zu seiner Sache steht, so ist das eine Anklage, an der man unmöglich ruhig vorübergehen kann. Man wird sich mit ihr auseinandersetzen und sich darüber klar werden müssen, ob sie im Rechte ist.

Die Auseinandersetzung wird nicht ganz leicht sein. Barths Art zu denken und zu reden ist jedenfalls sehr ungewohnt. Er bezeichnet seine Theologie als dialektisch. Das aber bringt es mit sich, daß sie sich in beständigen Widersprüchen bewegt, in durchaus gewollten Widersprüchen, die Ja und Nein hart gegeneinander und doch gedanklich gleichberechtigt nebeneinander stellen. Immer wieder macht er selbst darauf aufmerksam, daß sein Bejahen wie sein Verneinen nicht mit dem Anspruch auftrete, die Wahrheit Gottes zu sein.

sondern mit dem Anspruch, Zeugnis zu sein von der Wahrheit Gottes, die „in der Mitte jenseits von allem Ja und Nein stehe". Darum habe er „nie bejaht, ohne zu verneinen, nie verneint, ohne zu bejahen, weil das Eine wie das Andere nicht das Letzte sei" (W. G. 173).

Dem liegt eine Erkenntnis zu Grunde, die nicht ganz neu ist. Längst haben auch wir es vertreten, daß jede religiöse Wahrheit allemal aus Satz und Gegensatz besteht, wie bei der Elektrizität stets ein positiver und ein negativer Strom einander entgegenlaufen, die nie sich vereinigen, aber auch nie ohne einander sein können. Immer haben wir es mit zwei Sätzen zu tun, die einander völlig auszuschließen scheinen, und die doch erst beide zusammen die volle Wahrheit geben. Barth ist Meister in dieser Art des Denkens. Er übt sie mit einer wunderbaren Virtuosität. Und wir können es ihm nachempfinden, wie er sie mit sichtlicher Freude übt. In ein und demselben Satzgefüge häufen und überschlagen sich förmlich die Paradoxien in Nebensätzen und Zwischensätzen, in Klammern und Interjektionen, in unmittelbar neben einander gestellten, sich einander widersprechenden Worten, in einem neugebildeten Doppelworte, bei dem das Ja vor, das Nein hinter dem Bindestriche steht oder umgekehrt. Aber natürlich liegt dann das Mißverständnis nicht allzu fern. Es kann sehr wohl sein, daß man ihn zunächst von einer Seite erfaßt und hinterher erst sieht, daß doch auch die andere Seite nicht fehlt. Sehr begreiflich ist es, daß man ihn mit allerlei Ketzernamen hat bedenken wollen, mit denen er tatsächlich nichts zu tun hat. Er kann über die Vielseitigkeit seines Denkens die fröhliche Bemerkung machen: „Wir sind in der Lage, uns freundlich neben den Katholiken, den ‚Positiven', den Kulturprotestanten, den Völkerbundstheologen (und neben wen nicht?) zu stellen und ihm das Beruhigende, das natürlich so Erwünschte zu sagen: Du hast Recht!" (R. 515), — aber natürlich ihm sehr bald auch wieder zu sagen: Du hast Unrecht!

Die Welt ist nun einmal auf Gegensätzen aufgebaut. Die beiden beständig einander entgegenwirkenden Gewalten der Zentrifugal- und der Zentripetalkraft bringen den Umschwung der Erde um die Sonne hervor, der den Wechsel der Jahreszeiten, den Gegensatz

der Jahreszeiten bedingt, ohne den kein rechtes Leben auf dieser Erde möglich zu sein scheint. Aus dem ruhelosen Kampf der Gegensätze wächst alles Leben hervor. Der Kampf ist der Vater aller Dinge. Wie stände es uns zu, uns darüber aufzuregen? Gott hat es so gewollt. In Ihm, in seiner Unendlichkeit schneiden sich die Parallelen. In ihm sind die Gegensätze eins.

Ich möchte es doch einmal aussprechen, daß ich viele Seiten der Barthschen Bücher bald mit tiefer Ergriffenheit, bald mit wahrer innerer Freude gelesen habe. Das ist wirkliche religiöse Rede. Es mutet zum Teil an wie das Wort eines Propheten. Seit langen Jahren schon hege ich den Wunsch, es möchte einmal ein Meister kommen — es müßte freilich schon ein Meister ersten Ranges sein —, der in ähnlicher Weise die besondere Art des religiösen Denkens untersuchte und feststellte, wie Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" den Webstuhl des ganz andern wissenschaftlichen, logischen Denkens untersucht und aufgebaut hat. Das wäre eine theologische Aufgabe, deren befriedigende Lösung ebenso grundlegend und folgenschwer werden könnte wie jenes unsterbliche Buch. Sie würde die Lösung vieler Rätsel, die Aufdeckung vieler Irrtümer, die Befreiung von viel unnützer Bemühung bedeuten und den Weg zu wahrhaft fruchtbringender Arbeit bahnen und zeigen. Vielleicht wäre Barth der Mann dazu, wenn er — noch etwas mehr Dialektiker wäre.

Mit vollem Recht verwahrt er sich gegen den Vorwurf, daß seine Sprache nicht so bequem und durchsichtig sei. „Das Leben ist nun einmal nicht einfach, nicht direkt, nicht eindeutig. ... Gerade als dialektisches Denken erfüllt also das Denken seinen Zweck als Frage nach Tiefe, Zusammenhang und Realität des Lebens, seinen Zweck Besinnung auf den Sinn des Lebens herbeizuführen, Sinngebung an das Leben zu ermöglichen. Wären seine Wege direkter, weniger gebrochen, leichter übersichtlich, so wäre das das sicherste Zeichen dafür, daß sie dem Leben ... vorbeigehen. Doktrinär ist nicht das sogenannte ‚komplizierte', sondern das vielgerühmte ‚einfache' Denken, das immer schon zu wissen meint, was es doch nicht weiß" (R. 413).

Das ist sicher richtig. Aber — und da haben wir wieder eine Paradoxie, die nicht vergessen werden darf — ebenso richtig ist es,

wenn Jesus dem Vater und Herrn Himmels und der Erde dankt, daß er den Unmündigen geoffenbart habe, was er den Weisen und Klugen verborgen habe. Ebenso richtig ist, was das schöne Wort sagt, das Evangelium sei ein wunderbares Wasser, in dem ein Riese schwimmen müsse, ohne je auf den Grund zu kommen, aber ein Kind könne darin waten. Barth stellt die Aufgabe des theologischen Katheders und die der kirchlichen Kanzel einander gleich. Das ist eine Behauptung, die uns sehr zweifelhaft zu sein scheint. Aber jedenfalls sind dann seine Predigten ein Maßstab zur Beurteilung seiner Theologie. Und da müssen wir nun freilich sagen, daß wir uns nicht recht eine Gemeinde für diese Predigten denken können. Auch soweit sie in einer Universitätskirche gehalten sein mögen, mag man sich den Zuhörerkreis in der Mehrzahl noch so gebildet denken, immer gibt es ihrer doch genug, die unter dem Durchschnitt sind. Solch eine Befähigung zu theologischem und überhaupt zu begrifflichem Denken, wie sie hier gefordert wird, wird man doch nur bei sehr Wenigen voraussetzen können. Den Allermeisten werden diese Predigten einfach über die Köpfe hinweggehen und ihnen deshalb auf die Dauer die Kirche verleiden. Wir sind gewiß nicht der Meinung, daß sich die Güte einer Predigt nach der Zahl der Hörer bemißt, die sich sonntäglich für sie zusammenfindet. Es macht durchaus den Eindruck, daß Jesus manche seiner schweren Forderungen nur deshalb in solch schneidender Schärfe gestaltet hat, weil ihm die Menge derer, die ihm nachdrängten, viel zu groß war. Aber wenn die schwerfällige Art unsrer Rede, wenn die mangelnde Verständlichkeit unsrer Predigt die Menschen von der Kirche fern hält, so haben wir uns doch zu fragen, ob wir das als Prediger des Wortes Gottes vor unserm Gewissen verantworten können. Das wird dann auch zweifellos uns die andere Frage nahelegen, ob nicht die ganze Art des theologischen Denkens, aus dem unsere Predigt hervorgeht, allzu lebensfremd ist, so sehr wir vielleicht auch meinten, damit aus der Quelle des Lebens selbst zu schöpfen. Das wirklich Lebendige findet auch den sichern Kontakt mit lebendigen Menschenherzen.

Jedenfalls aber haben wir es in der Theologie Karl Barths mit einer bedeutsamen Erscheinung zu tun. Solch ein Mann ist ein

Gottesgeschenk an die Christenheit. Er bringt Kampf. Er bringt Leben und Bewegung. Und er weiß das und will das. Seit langem nicht sind gegen die Kirche, ja gegen die Religion überhaupt, so starke Worte geschleudert, so schwere Urteile gefällt. Und doch verbraucht er sein Leben im Dienste der Religion, und der Kirche gehört seine Arbeit und seine Liebe. Man kann an unserem theologischen, unserem kirchlichen, unserem religiösen Betrieb garnicht scharf genug Kritik üben. Wo es mit ehrlichem Ernst geschieht, da wollen wir dankbar sein.

Aber was mich genötigt hat, mit der Theologie Karl Barths mich eingehender zu beschäftigen, ist nun eben doch das Gefühl, zu ihr in starkem Gegensatz zu stehen, und zwar in einem Gegensatz, der notwendig irgendwie ausgetragen werden muß. Es kann sich dabei nicht um ein Abwägen und Auswählen handeln. Die Anschauung Barths ist im Wesentlichen durchaus aus einem Guß, so daß man letztlich nur die Wahl hat zwischen Zustimmung und Ablehnung im Ganzen. Wenn ich meine Ablehnung hier zum Ausdruck bringe, so empfinde ich sehr wohl, daß das für mich eine Art Wagnis bedeutet. In keiner Weise steht mir das theologische und philosophisch-wissenschaftliche Rüstzeug zu Gebote, über das Barth in solchem Umfange verfügt, und das er mit solcher Meisterschaft handhabt. Ich vermag lediglich zu sagen, wie seine Theologie religiös auf mich wirkt. Aber zuletzt ist das doch wohl der entscheidende Gesichtspunkt. Wir müssen uns klar darüber werden, daß diese Theologie uns vor ein religiöses Entweder — Oder, an einen religiösen Scheideweg stellt und welcher Wegrichtung wir da zu folgen haben.

Karl Barth ist reformierter Theologe und will es sein. An ihm können wir einmal wieder lernen, wie tiefgreifend der Unterschied zwischen den beiden evangelischen Bekenntnissen ist, und daß es sich bei ihnen wahrlich nicht bloß um allerlei mehr oder weniger unwichtige Nebendinge oder auch um die Verschiedenheit in einzelnen Lehrpunkten, sondern um eine recht verschiedene Gesamtanschauung vom Christentum handelt. Wir wollen unsre jungen Theologen warnen, daß sie nicht gar zu leicht nach leidiger deutscher Art vor dem Fremden kapitulieren und das Eigene mißachten. Es ist wahr,

das Fremde erscheint hier in sehr eindrucksvoller Gestalt. Es zeigt seinen Wert. Es beweist seine Kraft. Desto leichter vermag es, gefangen zu nehmen. Nein, es muß heißen: desto besser ists geeignet, das Eigene daran zu messen, desto besser kann es uns lehren, das Eigene erst wirklich zu verstehn und seines überlegenen Wertes uns bewußt zu werden. Es handelt sich um eine vorzügliche Gelegenheit zu „antithetischer Orientierung", die wir uns nicht entgehen lassen dürfen.

Ganz unumwunden muß es gesagt werden: Wer Barth folgt, sagt sich von Luther los. Freilich auch Barth nimmt Luther weithin für sich in Anspruch. Unzählige Male beruft er sich auf Luther und bringt eine Fülle der wundervollsten Lutherworte. Es ist allemal eine Freude, wie man gar nicht erst nach dem Zitat zu sehen braucht. Bei der ersten Zeile schon spürt man das Wehen des großen religiösen Genius. Aber bei Luther zeigt sich die dialektische Art des religiösen Denkens schier in höchster Vollendung. Es wäre seltsam, wenn Barth seine Sätze nicht mit Lutherworten belegen könnte. Luther ist noch weit mehr als er selbst in der Lage, zu allen möglichen Geistern zu sagen: Du hast recht! Aber damit hat er ihnen noch lange nicht zugestanden, daß sie wirklich Geist von seinem Geiste sind. Calvin selbst ist ja ein Schüler Luthers gewesen. Er wuchs sich hinterher aus zu eigener Größe. Aber Luther blieb doch immer der Riese neben ihm. Er blieb der Berufene, dem das Geheimnis Gottes, die Wahrheit des Evangeliums sich erschlossen hat wie Keinem vor ihm und nach ihm. Wenn Barth uns zum Anlaß wird, das einmal wieder dankbar zu begreifen, dessen mit tiefer, frommer Freude uns bewußt zu werden, dann hat er Großes an uns getan.

Der Gottesbegriff

Die Stärke der Bartschen Theologie ist ihr Gottesbegriff. Er ist der allbeherrschende Mittelpunkt, nein, Ausgangspunkt des ganzen Systems, der Quellpunkt aller Gedanken und Sätze, von dem aus allein sie verstanden werden können, ja von dem aus sie sich sozusagen von selbst verstehen. Lange nicht ist von der Majestät und Erhabenheit Gottes mit solcher Kraft und Wucht geredet worden. Immer wieder staunt man über die Plerophorie des Ausdrucks, mit der in immer neuen Wendungen Barth davon zu sagen weiß. Das sind Worte des Zeugnisses aus dem Munde eines Mannes, der sichtlich von dem Gottesgedanken im Innersten erfaßt ist. Kein Wunder, daß sie mit suggestiver Kraft die Zustimmung Vieler erzwingen.

„Wir sollen als Theologen von Gott reden", so sagt er. „Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nichtkönnen, wissen und eben damit Gott die Ehre geben" (W. G. 158). Gott ist „nun und nimmer identisch mit dem, was wir Gott nennen, als Gott erleben, ahnen und anbeten" (R. 317?). Was wir auch finden bei unserm Suchen nach Gott, „das Gefundene verhält sich zum Gesuchten offenkundig wie $1:\infty$, und wir können doch nicht glauben, daß $1 = \infty$. Das ganze Meer von Antwort, die uns zu Teil wird, wird uns unter den Händen zu einem einzigen Tröpflein, das nur noch Frage ist" (W. G. 161). Gott steht „in unendlichem, qualitativen Unterschiede den Menschen und allem Menschlichen gegenüber" (R. 317). Immer ist er „dem Menschen gegenüber jenseitig, neu, fern, fremd, überlegen, nie in seinem Bereich, nie in seinem Besitz" (R. 98). Wir zeugen von Gott nur durch das, was wir nicht sind. „Anders als in der Negation des Geschöpfs ist die Position des Schöpfers und der ewige Sinn des Geschöpfs noch nie erkannt worden" (R. 64). Für den Menschen ist Gott immer nur Begrenzung, Bedrohung, Krisis, Tod. Die Todeslinie scheidet Gott und Welt, Gott und Mensch. „Die einzige Quelle unmittelbarer, realer

Offenbarung Gottes liegt im Tode" (W. G. 86). „In der Erkenntnis der grundsätzlichen Entfernung zwischen Gott und Welt zeigt sich die eine einzig mögliche Gegenwart Gottes in der Welt. Im Lichte dieser grundsätzlich alles umfassenden Krisis wird Gott als Gott, in seiner Majestät, verstanden" (R. 67). Gott ist immer das Gegenteil von allem Gegebenen, immer das ganz Andere. Er ist die lebendige Abstraktion von allen Konkretheiten und deshalb unbestimmt und unbestimmbar, der ewig Unbekannte. Sein Wesen ist die Unanschaulichkeit. Er ist immer nur in der Kategorie des Unmöglichen zu erfassen und darum eigentlich nur in Negationen zu umschreiben.

Barth kann nicht aufhören, von der vernichtenden Größe Gottes zu reden in oft geradezu erschütternd starken Worten. Bei ihm wird es zur Wahrheit, daß Erkenntnisse, die uns wirklich zum sichern Besitz, zum geistigen Gewinn, zum Erlebnis geworden sind, in uns zu einer Quelle werden, die ewiges Leben in sich trägt und in immer neuer Frische und Fülle hervorbricht. Natürlich müßte er nicht der Dialektiker sein, der er ist, er müßte kein evangelischer Theologe sein, er müßte das Neue Testament nicht kennen, wenn er nicht auch noch mit Worten von ganz anderem Klang von Gott zu reden wüßte. Wir werden noch ausführlich davon zu sagen haben. In der ohne jeden Vergleich überwiegenden Hauptsache aber ist doch, was all sein Denken beherrscht, die erdrückende Majestät Gottes, vor der alles Menschliche, Irdische, Zeitliche zu Staub und Asche wird, der Gott, zu dem kein Menschengedanke heranreicht, vor dessen unnahbarer Erhabenheit des Menschen Mund verstummt, der Gott des unergründlichen Geheimnisses, der Unbekannte, der Verborgene, der — ganz Andere.

Woher hat Barth diesen Gottesbegriff? Die Frage schon wird ihm befremdlich sein. Er ist zweifellos überzeugt, daß es der Gott der Bibel ist, den er mit neuen Zungen verkündet. Aber der Gott der Bibel ist doch von andrer Art. Merkwürdig, wie „anschaulich" die Bibel von Gott redet. Er hat ein Angesicht, er hat Augen und Ohren, er hat Arme und Hände, er hat einen Mund, mit dem er redet. Und was er redet, wird von Menschen, wenn auch vielleicht zunächst nur von seinen Auserwählten, seinen Propheten und

Boten vernommen. Aber sie können es dann in Menschenworte fassen und allem Volk verkünden: „So spricht der Herr!“ Gott hat den Menschen nach seinem Bilde geschaffen. Darum lebt er nach des Menschen Bilde in den Gedanken seiner Bekenner. Nun natürlich ist das alles eben Bild und Gleichnis. Dessen ist und wird sich schon das Alte Testament sehr wohl bewußt. Deutlich genug sagt davon das leere Allerheiligste des Tempels und das Gebot: „Du sollst dir kein Bildnis noch irgend ein Gleichnis machen.“ Aber man frage sich einmal, wie unmöglich es für Barth wäre, ähnlich von Gott zu denken und zu reden. Jesus spricht von Gott, wie wenn er überall Gott begegnete, wohin sich seine Schritte lenken; wie wenn er überall Gottes Wirken und Walten sähe, wohin er sein Auge richte. Gott läßt die Sonne aufgehen und den Regen herniederfallen. Er kleidet die Blumen und wirft den Sperlingen ihr Futter hin. Er ist im Sturm auf dem Meer. Er lenkt die Geschicke der Menschen. Er zählt die Haare auf ihrem Haupt. Der Himmel ist sein Stuhl und die Erde seiner Füße Schemel. Also die ganze Welt ist erfüllt von seiner ganz unmittelbaren, höchst sichtbaren, höchst anschaulichen Gegenwart. So sieht es Jesus. Und er leitet auch seine Jünger, seine Hörer an, es ebenso zu sehen.

Also der Gott der Bibel, vor allem der Gott des Neuen Testaments ist wahrlich nicht der ewig Verborgene, der ganz und gar Unbekannte. Man braucht nicht in den Himmel zu fahren, um ihn zu finden. Zu dem reicht freilich keine Leiter empor. Man braucht, um seiner habhaft zu werden, nicht in den Abgrund zu steigen. Den darf allerdings kein Menschenfuß betreten, er bedeutet Tod und Verderben für ihn. Nur die Augen braucht man aufzuschlagen, da sieht man Gott, diese törichten Augen, die immer nur in weiter, unnahbarer Ferne Gott suchen, und er ist uns so nahe, wir leben, weben und sind in ihm. Der Gott der Bibel, der Gott des Evangeliums ist so reich und groß, daß man gar nicht darauf verfallen kann, von ihm in Negationen zu reden. Sein Reichtum ist so unendlich, seine Fülle so unerschöpflich, wir schöpfen und nehmen wie mit der hohlen Hand aus dem Ozean, aber wir nehmen doch und schöpfen, wir wissen und sehen, daß wir etwas von ihm in der Hand haben, wirklich etwas, daß er uns gab und ließ. Wir reden

von ihm und können gar nicht daran denken, eine einzige Negation zu gebrauchen. Wir suchen nach den größten, umfassendsten Worten, nach den stärksten Superlativen, bis wir dessen inne werden, daß das schlichte Wort tiefer, inhaltsvoller ist als jeder Superlativ. Der Superlativ ist immer nur ein winziges Stückchen des gewaltigen, unermeßlichen Positivs, weil er aus der Negation stammt, weil er zuviel Negation in sich hat, weil er im Grunde nicht viel andres ist als Negation.

Freilich auch das Neue Testament kennt Barthsche Negationen. Aber wie selten sind sie und von welch seltsamer Art. Sie sind tatsächlich immer nur der Anlauf zum positiven Gegenspiel. Sie sind die Grundlage für eine beabsichtigte, besonders starke, besonders überraschende Position. Sie sind die Vorbereitung, um wieder etwas Neues, Großes, Beglückendes, ganz Positives von Gott sagen zu können. „Niemand hat Gott je gesehen." Gewiß. Aber „der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoße ist, der hat es uns verkündigt! Und, wer ihn siehet, der siehet den Vater." — „Was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Sinn gekommen ist, das hat Gott bereitet, denen die ihn lieben." Wie könnte es anders sein? Aber Gott *hat* es doch bereitet. Es ist da für uns. Das ist es doch, was gesagt werden soll. Es ist die starke Betonung der Größe dessen, was Gott geben will. „Der Geist aber erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit. Und dieser Geist gibt Zeugnis unserm Geist." — „Wie gar unbegreiflich sind Gottes Gerichte und unerforschlich seine Wege! Wer hat des Herrn Sinn erkannt, und wer ist sein Ratgeber gewesen!" Sicherlich! Aber wozu das? Der Apostel betet an vor der Tiefe des Reichtums, beides der Weisheit und der Erkenntnis Gottes. Und er ist sich dessen bewußt, daß sich ihm ein Blick in diese Tiefe aufgetan hat. — „Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann." Das Wort ist Barth ganz besonders wert. Immer wieder weist er darauf hin. Aber würde es in seinem Sinne nicht besser heißen: „Gott wohnt in einem *Dunkel*, da niemand zukommen kann"? Nein, in einem Lichte wohnt er, das, weil es Licht ist, gar nicht verborgen sein kann und nicht verborgen sein will. Wie oft wird in der Heiligen Schrift von diesem Lichte gesagt! Es leuchtet und lockt.

Fast ist es unbegreiflich, daß irgend ein Mensch noch umhin kann es zu sehen. Wer es sieht, den hat es selbst gerufen, dem hat es selbst sich entdeckt, weil es entdeckt sein will. Und wer es sieht, der sieht und weiß: Hier ist Gott! Jeder Strahl dieses Lichts ist ihm ein Strahl, der ihm von Gottes Wesen kündet. Das ist die ungeheuere Paradoxie: Der verborgene Gott ist deshalb so verborgen, weil er — so offensichtlich ist, weil sein Licht die Welt erfüllt, weil sein Wille und Wesen der Alltag ist. — Barth ist zu wenig Dialektiker. Die größten Spannungen, die im Wesen Gottes liegen, sieht er nicht, weil er nur den fernen Gott, den ewig Verborgenen kennt.

Noch einmal: woher hat Barth seinen Gottesbegriff? Nun natürlich, er hat ihn aus seiner reformierten Erziehung. Es ist die Wiederaufrichtung des alten reformierten: Soli Deo gloria! Barth ist sich bewußt, damit die reformierte Gotteslehre „mit ihrer schroffen Unterstreichung von Gottes Einzigkeit, Herrschaft und Freiheit" (W. G. 200) zu erneuern. Wie weit das zutrifft, vermögen wir nicht eingehender nachzuprüfen. Soweit uns die Art der reformierten Anschauung bekannt ist, wird es doch wohl im Wesentlichen richtig sein. Aber damit ist unsre Frage noch nicht endgültig beantwortet. Denn nun frägt es sich: Woher stammt die reformierte Gotteslehre? Wir zweifeln nicht, sie ist das Ergebnis einer sehr ernsten Meditation über den Gottesbegriff. Damit ist sicher nicht wenig gesagt. Denn in dem Riesenwort „Gott" steckt das fromme Nachdenken der Jahrtausende. Das aber ist freilich damit gesagt, daß dann der Gottesbegriff Barths eine Schöpfung menschlichen Denkens ist, eines harten, rücksichtslosen, frommen Denkens von bitterstem, heiligstem Ernst, eines Denkens, das bereit ist, sich der erkannten Wahrheit und damit zugleich Gott bedingungslos zu unterwerfen. Aber man überlege sich einmal, ob es einem Menschen von halbwegs gesunder Art, wenn er nur wirklich Ernst macht mit seinem Nachdenken über Gott, wenn er nur wirklich sich eingesteht, was er bei dem Worte „Gott" sich notwendig vorstellen muß, ob es ihm dann so fern liegt, sich das zu sagen, was Barth von Gott sagt: daß Gott der Unendliche, der allein Allmächtige ist, vor dem alles sich beugen muß, vor dem alles nichts ist und in nichts vergeht, was da ist

und lebt. Das „Wehe mir, ich vergehe!“ liegt jedem Menschen, der nicht in Leichtsinn oder Stumpfheit verkommen ist, nahe genug bei dem Gedanken an Gott. Daß Gott der ewig Verborgene ist, das unerschlossene Geheimnis, das kein Verstand der Verständigen ermißt, das macht sich schließlich jeder Verständige klar, das braucht ihm im Grunde niemand erst zu sagen, das rechnet er am Ende schon sich selber aus. Der Gott der Negationen, der Gott der Unanschaulichkeit, der Gott „der Einzigkeit, der Herrschaft und Freiheit“, das ist der Gott der Logik, zu dem nichts gehört als ein „gesunder Menschenverstand“ und der ehrliche Wille, anzuerkennen, was sozusagen sich von selbst versteht. Von dem Gott des Evangeliums gilt das Umgekehrte. Da hört alle Logik auf. Da ist es zu Ende mit dem Rechenexempel. Der Gott, bei dessen Anbetung es keinen Gedanken an irgendwelche Negationen gibt, der Gott, dessen unendliche Fülle aus eitel Position besteht, der erschließt sich sicher nicht dem grübelnden Verstande. Er erschließt sich nicht anders als durch Offenbarung. Ohne Jesus kein Evangelium.

Was ist dem Gott gegenüber, wie Barth ihn denkt und schildert, für den Menschen die gegebene, die einzig richtige Stellung? Es ist die, daß er Gott die Ehre gibt. Das aber bedeutet, daß er sich selbst Gott gegenüber in seiner vollkommenen Nichtigkeit erkennt. Nichtig ist all sein Tun, ob er auch noch so sehr sich bemüht, nichtig ist all sein Dasein und Sosein, ganz einerlei ob er Franz von Assisi heißt oder Cesare Borgia. Vor den Menschen mögen solche Stufenunterschiede ihre Bedeutung haben, vor Gott sind sie ohne jeden Belang. Die Todeslinie scheidet den Menschen in seiner Kreatürlichkeit, ganz abgesehen von seiner sonstigen Beschaffenheit unerbittlich von dem ewigen Gott. Gott stellt den Menschen völlig in Frage, er deckt ihm die Problematik seines Daseins auf. Er ist für ihn das harte, unbedingte, vernichtende Nein. Er bedeutet für ihn die Krisis, den Tod. „Die Existenz Gottes ragt wie die alle Aussicht versperrende Feuermauer eines widrigen Nachbarn, wie eine feindliche Festung, wie eine geballte Faust mitten in sein Leben hinein“ (R. 244).

Auch die Religion „kann nichts daran ändern, daß das Tun dieses Menschen in dieser Welt ohne Gott getan ist. Sie kann

die Gottlosigkeit nur aufdecken in ihrer vollen Blüte" (R. 261). Wir müssen Religion haben und pflegen. „Was anders können wir denn ehrlicher Weise sein als eben — religiöse Menschen, büßend in Staub und Asche, ringend danach, daß wir selig werden mit Furcht und Zittern" (R. 236). „Möchten wir nur religiöse Menschen sein, Adoranten, Wartende und Eilende aus ganzer Seele, aus ganzem Gemüt und aus allen unsern Kräften! Religion zu wecken, wach zu erhalten und zu pflegen, vor allem aber zu reformieren, nein, immer wieder zu revolutionieren ist eine Aufgabe, die wahrlich wenn irgend eine innerhalb der Humanität des Schweißes der Edlen wert ist" (R. 239). Aber je konsequenter unsre Religion ist, „um so tiefer der Todesschatten, der sich auf die Menschen legt" (R. 239). „Die Wirklichkeit der Religion ist das Entsetzen des Menschen vor sich selbst" (R. 254). „Der Sinn der Religion ist der Tod ... Religion ist alles andre als Harmonie mit sich selbst oder gar noch mit dem Unendlichen. Hier ist kein Raum für noble Gefühle und edle Menschlichkeit ... Hier ist der Abgrund, hier ist das Grauen. Hier werden Dämonen gesehen. Hier ist der altböse Feind unheimlich nahe" (R. 237). Religion ist die höchste aller menschlichen Möglichkeiten, die höchste Menschengerechtigkeit. Aber auch sie ist Frevel (R. 228). „Die Religion, jene alle Begierden fast schlechthin überbietende Begierde, öffnet als solche ihren Mund und verkündigt das: ‚Du sollst nicht!' über alles Begehren ... In der Religion wird die Sünde zur anschaulichen Gegebenheit unsrer Existenz" (R. 230). „Die Religion, die kühne Überheblichkeit des Menschen, der sich nach Gott ausstreckt, ist selbst der Raub an Gott und damit jener Abfall von Gott, der den unheimlichen Hintergrund unsers ganzen Daseins bildet" (R. 225). Also „die Wirklichkeit der Religion ist Kampf und Ärgernis, Sünde und Tod, Teufel und Hölle. Sie führt die Menschen nicht heraus aus der Problematik von Schuld und Schicksal, sondern erst recht in sie hinein ... Sie ist weder seine Erlösung noch deren Entdeckung, sie ist vielmehr die Entdeckung seiner Unerlöstheit. Sie will weder genossen noch gefeiert, sondern als hartes Joch, da es nicht abgeworfen werden kann, getragen sein" (R. 243). „Die Wirklichkeit der Religion besteht darin, daß gegenüber dem, was ich will und nicht vollbringe, vollbringe und nicht will, mein Ich,

das Subjekt aller dieser Prädikate, zu einer ganz und gar fraglichen Größe wird, zu einem x, das nicht leben und nicht sterben kann" (R. 251). „Die Grenze der Religion ist die Todeslinie ... zwischen Fleisch und Geist, zwischen Zeit und Ewigkeit" (R. 222).

An dieser Grenze kommt der Umschlag. Nun kommt der dialektische Gegensatz. Nein, sagen wir besser: nun tritt das Evangelium in Kraft. Nun offenbart sich Gott, daß er der Gott der Gnade und des Erbarmens ist. Das Gericht Gottes über den Menschen ist die Aufrichtung seiner eigenen Gerechtigkeit. Und „Gerechtigkeit Gottes ist Vergebung, grundlegende Veränderung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, Erklärung, daß die menschliche Ehrfurchtslosigkeit und Unbotmäßigkeit ... vor Gott unbeträchtlich ist und ihn nicht hindert, uns die Seinigen zu nennen, damit wir die Seinigen seien. Gerechtigkeit Gottes ist justitia forensis: Der an nichts als an sein eigenes Recht gebundene Richter spricht, und wie er spricht, daß es ist (nicht, wie es irgendwie sonst ist), so ist es" (R. 70). „Nur auf die Demut, die ihm seine Ehre wieder gibt, die er keinem Andern lassen kann, nur auf die Buße, in der sich der Mensch auf Gnade und Ungnade in seine Gefangenschaft stellt, nur auf die desperatio fiducialis, die getroste Verzweiflung, in der sich der Mensch freudig verloren gibt, freudig, weil er den Sinn dieses Verlorenseins begriffen hat, nur darauf hat ja Gott gewartet, wenn man von einem Warten Gottes überhaupt reden kann, — um nun erst recht die Beziehung zu ihm in ihrer positiven Bedeutung, d. h. eben als Liebe, Vergebung, Leben, Barmherzigkeit, als Gnade zu realisieren" (W. G. 147). „Gnade ist nicht Gnade, wenn der Begnadigte nicht der Gerichtete ist. Gerechtigkeit ist nicht Gerechtigkeit, wenn sie nicht dem Sünder angerechnet ist. Leben ist nicht Leben, wenn es nicht Leben aus dem Tode ist. Gott ist nicht Gott, wenn sein Anfang nicht das Ende des Menschen ist" (R. 168). „Sofern es aber Gott ist, der sich dem Menschen offenbart, steht er ihm, seine ganze Kreatürlichkeit mit dem Trotzdem! des Schöpfers, seine ganze Sündigkeit mit dem Trotzdem! der Vergebung bedeckend, gegenüber als der Erbarmer und offenbart ihm und an ihm den Reichtum seiner Herrlichkeit, die unendlich überlegene und siegreiche Wahrheit, daß er sein Erlöser ist" (R. 345). „Dieses Nein

ist Ja. Dieses Gericht ist Gnade. Diese Verurteilung ist Vergebung. Dieser Tod ist Leben. Diese Hölle ist Himmel. Dieser furchtbare Gott ist der liebende Vater, der den verlorenen Sohn in seine Arme zieht" (W. G. 114). „Die Erkenntnis der lückenlosen Knechtschaft ist auch die Erkenntnis der Freiheit. Das Entsetzen vor der Verweslichkeit ist auch die Hoffnung der Unverweslichkeit. Das letzte Halt! ist auch das erste Vorwärts!... weil Gott Gott ist, weil die Wahrheit Schritt, Bewegung und Wendung ist vom Tode zum Leben" (R. 295). Aber „daß die Frage die Antwort sei, Nein Ja, Gericht Gnade, Tod Leben und wie das alles heißt, daß es eine desperatio fiducialis gibt und auf ihrem Grunde ein gerechtfertigtes Leben in Heiligung und Gehorsam in diesem Tal des Todes, das doch die Welt Gottes ist, das alles wird nicht dadurch wahr, daß wir es denken und sagen"... es steht bei Gott (W. G. 152).

Wir haben Barth selbst ausführlich zu Wort kommen lassen und haben seine Worte mit der weitgehenden innern Zustimmung niedergeschrieben, mit der wir sie zuerst gelesen und uns angemerkt haben. Er hat wieder einmal entdeckt, was für ein wundervolles Feld diese göttliche justitia forensis für die Dialektik des religiösen Denkens, für die Paradoxie der religiösen Rede ist. Wir verstehen es, daß einer seiner Jünger sagen kann: „Wann wäre das centrum paulinum: *λογιζόμεθα δικαιοῦσθαι πίστει (θεοῦ) ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* (Röm. 3, 28), wann die Lutherische Paradoxie von der justificatio impii, wann das Calvinische soli Deo gloria in solcher Wucht und Exklusivität in den Mittelpunkt der protestantischen Theologie gestellt gewesen wie bei Karl Barth" (Max Strauch, Die Theologie Karl Barths 33).

Aber unsere Zustimmung ist doch nur geteilt. Nein, es muß heißen: ebenso lebhaft ist auch unser Widerspruch. Wir können dieselben Worte gebrauchen. Aber sie bekommen in unserem Munde einen andern Sinn. Es kommt darauf an, welcher Gottesgedanke hinter diesen Worten steht.

Zunächst fragen wir: Wie kommt der Mensch zu der Erkenntnis von der Hohlheit und Leere seiner Welt und seines Daseins, von der Verkehrtheit und Verlorenheit seines Lebens? Wie kommt er zum Bewußtsein seines Todeszustandes, seiner Nichtigkeit vor Gott?

Nicht selten weist Barth darauf hin, daß ein ernsthafter Sinn „die schmerzliche Einsicht in die Grenzen der Menschheit schon im Zusammenhang mit seinen auf- und absteigenden Lebenserfahrungen mehr oder weniger deutlich gewinnen werde“ (W. G. 113). Und in der Tat, wenn wirklich Welt und Menschheit so durchaus unter dem Gerichte Gottes stehn, so wird das einem dafür empfänglichen, oder sagen wir besser mit ausdrücklicher Betonung des Passivums: einem dafür aufgeschlossnen Gemüt sich schon fühlbar machen. Vor allem, meint Barth, liege in unsrer Zeit das nahe nach den schrecklichen Erfahrungen des Krieges und seiner Folgen. Welt und Menschheit habe sich da in ihrer Fragwürdigkeit und Gottentfremdung so deutlich zu erkennen gegeben, daß damit „ein Menetekel von beachtlicher Größe und Deutlichkeit“ aufgerichtet sei (W. G. 134). Wieder und wieder tritt es hervor, daß das Kriegserlebnis, bei dem er doch nur als Zuschauer beteiligt gewesen ist, für das ganze Denken Barths von schwerwiegender Bedeutung geworden ist.

Das Entscheidende für unser Problem ist aber doch etwas Andres. Es ist die Frage: „Was sollen wir tun?“ die jedem sich aufdrängt, der das Leben ernst nimmt. Diese Frage aber, die Frage nach dem Guten, „wann und wo bedeutet sie etwas andres als das Gericht über den uns bekannten, auch über den uns bekannten moralischen Menschen?“ (W. G. 132). Diese Frage, das Problem der Ethik, ist die Krankheit des Menschen, und zwar die Krankheit zum Tode (W. G. 134). „Das absolute Leben beginnt sich uns bemerklich zu machen, wenn das ethische Problem sich stellt. Aber was kann das für uns anders heißen, als daß wir sterben müssen? Absolutes Aufbauen hebt an; aber wie kann sich das anders vollziehn, als in einem fortschreitenden Abbau? Absolute Unendlichkeit tut sich auf, Unendlichkeit, die besser das Ende aller Dinge heißen würde ... Macht der Mensch diese Frage sich zu eigen, so hat er nicht nur zugegeben, daß er das Auge bemerkt hat, das ihn aus dem Jenseits aller Welten betrachtet, sondern daß er das, was dieses Auge sieht, das auf der Wage Liegen aller seiner Lebensinhalte, die Krisis, in der sich sein ganzes Tun in jedem Augenblick befindet, auch sieht. Er ist nicht nur gefragt, er muß selbst die Frage stellen, mit der er doch eigentlich, sofern er sie versteht, sich selbst aufhebt“ (W. G. 127).

Aber „eben in der unentrinnbaren Schärfe dieses Gerichts stoßen wir auf die Wirklichkeit Gottes ... Was ist diese unerbittliche Scheide, dieser unüberbrückbare Abgrund, vor dem uns da Halt! geboten wird, anders als die Grenze, die scheidet und scheiden muß zwischen Gott und Welt, Schöpfer und Geschöpf, dem Heiligen und den Sündern? ... Wäre Gott Gott, wenn er uns anders begegnete? ... Gäbe es eine Beziehung des Menschen zu ihm anders als durch das Todes- und Höllentor der Erkenntnis seiner eigenen Entfernung, Verdammnis und Unmöglichkeit?" Indem wir „aus dem Meer des Scheins und Trugs auf diesen Felsen unvergänglicher Wahrheit" uns retten, so ist „das der Sinn unsrer Lage: daß Gott nicht von uns läßt, und wir von Gott nicht lassen können" ... „So erscheint im Gericht das, was über dem Gericht ist, Gottes Liebe, in der Erkenntnis der Sünde die Vergebung, im Tode und Ende aller Dinge der Anfang des neuen, des ursprünglichen Lebens. So findet den Menschen gerade in seiner Gottesferne Gottes Barmherzigkeit" (W. G. 146 f).

Was ist das? Das ist die Erneuerung der entscheidenden Bedeutung des Gesetzes, ganz herausgeboren aus dem Geiste reformierter Denk- und Anschauungsweise, für die „wirklich als etwas Zweites, Anderes das Gesetz immer wieder neben das Evangelium tritt, gleich wahr und gebieterisch und notwendig, weil der eine Gott hinter beiden steht" (W. G. 208), der eine Gott, „jener unnahbare, in Wahrheit allein aktive, welt- und lebensfremde Gott, demgegenüber der Mensch sich endgültig in seine Stellung auf der untern Bühne, in der nicht zu beseitigenden noch zu übersehenden Geschöpflichkeit zu finden hat" (W. G. 207), zwischen dem und dem Menschen nun einmal der Todesabgrund klafft.

Darin hat Barth durchaus Recht, wenn er sich nicht ohne begreifliche Erregung dagegen wehrt, daß alles bei ihm nur ein dialektisches Spiel sei. Es ist ihm selbstverständlich bittrer Ernst. In diesem schweren Ernst will er auch den Schein auf sich nehmen, als ob tatsächlich alles „nur Worte" seien. Ja, er will sogar mit der Möglichkeit rechnen, daß der Schein auch Wahrheit sein könnte. „Wir haben keine, auch nicht die geringste Sicherheit dagegen. Denn daß dem, was wir sagen, wenn wir die pauliniſchen Paradoxien

nachsprechen, Realität entspricht, das steht nicht bei uns, das steht bei Gott. Und über Gott haben wir nicht zu verfügen, und wenn wir über die Dialektik des Gottesgedankens noch so trefflich verfügten" (W. G. 152).

Wir denken Barth zu verstehen. Der Mensch ist in Gottes Hand, wenn er unter das Gericht des Gesetzes sich beugt, Gott ist es, der ihn davor bewahrt, es leicht zu nehmen mit den Forderungen des Gesetzes, wie es oft genug geschieht. Und wieder ist es Gott, der ihn davor schützt, daß er sich nicht selbst betrügt und Gott zu betrügen sucht, wenn er vor der Größe des göttlichen Willens sich selbst verloren gibt. Gott ist es, der ihn dazu bringt, daß er ehrlich sich selbst zum Tode verurteilt vor der Frage nach dem Guten. Ja, „es könnte von uns aus", sagt Barth, „auch so sein, daß wir in dem Augenblicke, wo wir uns vertrauend an Gott verloren geben, unsre eigene Verdammung zum ewigen Tode unterschrieben, daß Verzweiflung, — nicht getroste Verzweiflung, sondern einfach Verzweiflung nun nicht unser letztes Wort, sondern unsre letzte Wirklichkeit, unser Schicksal wäre. . . . Wir rechnen mit Gottes Gnade. Aber liegt es denn in unsrer Macht mit Gottes Gnade zu rechnen? Und daran hängt alles! Gottes Gnade wird sich wohl nicht einfach durch eine dialektische Umkehrung beschaffen lassen. Er ist und bleibt frei, sonst wäre er nicht Gott. Wessen er *will*, dessen erbarmt er sich, und wen er will, den verstockt er" (W. G. 153). Man kann nicht ernster reden und nicht ernster die Sache nehmen. Was kann Barth dazu, daß man religiös nur in Paradoxien reden kann, und daß wir gar nicht anders denken können, als daß dem auch die große Wirklichkeit entspricht. Man soll ihm sicher nicht die Meinung zutrauen, daß der Mensch selbst durch eine dialektische Umkehrung in einem Augenblicke, wo es ihm gutdünke, wo er in seiner Selbstverurteilung genug getan zu haben glaube, sich in den Gnadenstand versetzen solle. Das hieße natürlich seine Meinung auf den Kopf stellen und die Alleinwirksamkeit Gottes, die gerade er so stark betont, aufheben.

Das aber müssen wir fragen: Ist die Erkenntnis der eigenen Verlorenheit und Nichtigkeit der einzige Weg des Menschen zu Gott oder richtiger gesagt: der einzige Weg Gottes zum Menschen? Da

sind wir denn allerdings andrer Ansicht. Es heißt in unsern Augen nicht groß genug von Gott gedacht, daß der Allmächtige nur diesen einen Weg sich gebahnt habe. Er soll die Majestät Gottes fühlbar machen. Uns will es scheinen, als ob die Majestät Gottes dabei zu kurz komme. Wir glauben sagen zu dürfen, Gott ist so groß und reich, daß er immer neue, daß er unzählige Wege zu den Menschenherzen aus unerschöpfter Fülle sich schafft, daß es für ihn genau so viele Wege zu seinen Menschen gibt, als er Menschen auf seiner Erde schuf. Gewiß, es kann der Todesweg sein, den er mit einem Menschen geht. Und das scheint seine Regel zu sein, wo er einen Menschen zu seinem besondern Werkzeug sich erkoren hat. Aber er kann auch Wege wählen, auf denen er die Menschen in schlichter Selbstverständlichkeit zu sich ruft und an sich kettet, ohne daß er es für nötig hält, ihnen irgendwann einmal zum Bewußtsein zu bringen, sie seien seinem Zorne und dem Tode verfallen. Ja, sein Weg kann auch von Anfang an ein Weg der Freude sein, daß die Menschen seiner Wahl sich wie zur Hochzeit Geladene wissen, die nichts andres zu tun haben, als mit und an dem Bräutigam in ihrer Mitte sich zu freuen. So hat es doch wohl Jesus bei seinen Jüngern angesehn. Wer will denn Gott die Heilsordnung vorschreiben, an die er ein für allemal gebunden sei? Und wer gibt uns das Recht, auf die Menschen einzureden, als ob es nur diese eine gäbe, wie es in den Barthschen Predigten fort und fort geschieht? Der Unendliche ist unendlich erfinderisch in dem Bau seiner Wege zu seinen Menschenkindern. Und wir glauben nicht, daß er sich darin von irgend einer Menschenhand wird Weisungen geben und Schranken ziehen lassen. Wie sagt doch Barth so gern? Gott ist frei!

Sodann aber und vor allem können wir uns auch nicht denken, daß Gott seine Ehre darin erblickt, den Menschen vor sich im Staube liegen zu sehn. Es ist uns überhaupt in den Barthschen Büchern und Predigten viel zu viel vom Menschen die Rede und zu wenig von Gott. Viel zu viel von des Menschen Armseligkeit, von seinem Verderben, seinem Todeszustande und zu wenig von dem, was Gottes Allmacht aus seinem Menschen machen und wozu er ihn erheben kann. Der Gedanke an Gott wird in der Hauptsache dazu

benutzt, um dem Menschen das Elend seiner Lage zu zeigen. Gott ist der tiefe, schwere Schatten, der sich auf den Menschen und sein Leben legt und alles Menschliche in die Farbe der Nacht hüllt, in die Todesfarbe. Was uns erlöst, was uns rettet, was uns begnadet und segnet, was wir an Gott und seinem Evangelium haben, das tritt dahinter allzu sehr zurück. Wir wollen in der Predigt und überall, wo von Gott die Rede ist, nun auch wirklich von Gott hören, von Gott und seinem Heil, von Gott und seiner Gnade, von Gott und seinem Reichtum, von Gott und seinem Himmel. Gewiß, wir bekommen bei Barth auch davon zu hören. Aber da müssen wir mit Worten und Sätzen zufrieden sein. Dagegen vom Menschen und von der Fragwürdigkeit alles dessen, was er ist und tut, legt sich uns immer wieder die breiteste Schilderung lastend auf die Seele. Ist das die Predigt von der Ehre Gottes? Wir meinen nicht, daß Gott es nötig hat, den Menschen neben sich ins Nichts herabzudrücken. Wir glauben, seine Größe erträgt es, ja seine Größe kommt nur desto mehr zur Geltung, wenn der Mensch groß, recht groß, möglichst groß neben ihm wird. Und wenn der Mensch sein Haupt bis in die Wolken erhöbe, was schadete das Gott? Er bliebe ja doch immer das winzige Geschöpflein. Alles, was er ist und wird, ist und wird er durch Ihn, seinen Schöpfer. Alles, was er ist und alles, was er wird, kann er nur sein und kann er nur werden zum Lobe des Unendlichen. Wir halten es mit dem achten Psalm, der in den Lobpreis Gottes ausbricht, weil er den Menschen so hoch erhoben und alles unter seine Füße getan habe. „Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist dein Name bis an der Welt Ende! Was ist der Mensch, daß du seiner gedenkst, und des Menschen Kind, daß du dich seiner annimmst!“

Wir können es nicht recht verstehen, wie man von Gott schreiben kann: „Er will nicht an sich gerissen, in Betrieb und Gebrauch gesetzt sein, er will nicht dienen, er will herrschen. Er will selbst an sich reißen, beschlagnahmen, betreiben, gebrauchen. Er will keine andern Bedürfnisse befriedigen als seine eignen“ (W. G. 84). Was heißt: an sich reißen, in Betrieb und Gebrauch setzen? Und ist Dienen und Herrschen ein Gegensatz, der sich ausschließt? Gibt es ein Herrschen, ein wirkliches Herrschen, das nicht ganz und gar und restlos ein

Dienen wäre und gar nichts andres noch darüber und nebenher? Und wäre dies Andere ein Herrschen, das Gottes würdig wäre? Das ist das Große, das Wunderbare, das Anbetungswürdige, das zur Anbetung Zwingende, daß Gott dient, nur dient, ausschließlich dient und eben dadurch herrscht. Herrschen ist doch nur eine besondere Form des Dienens, die höchste, die notwendigste, die vollkommene Form des Dienens. Das Dienen in seiner Idee, das Dienen in seiner Vollendung, das ist Herrschen. „Wer da will der Vornehmste sein, der sei aller Knecht." Deshalb ist Gott der Vornehmste, weil er aller Knecht ist. Gott ist aller Knecht, er ist auch der Knecht seiner Widersacher, auch der Knecht des Verbrechers, ja sogar der Knecht des Heuchlers. Und weil er es ist, weil er allen dient und nur dient, mit allem dient, was er ist und hat, darum — würde die Welt vor ihm auf den Knien liegen, wenn sie ihn begriffe. Er will auch an sich gerissen, er will in Betrieb und Gebrauch gesetzt sein, er stellt auch seine Allmacht zur Verfügung jedem, der es — will, es wirklich will und eine Ahnung davon hat, was das bedeutet, daß das bedeutet und nur bedeuten kann, daß nun auch er dient, restlos dient mit allem, was er ist und hat, dient und sich opfert. Warum ist ein König, ein wirklicher König mit oder ohne Krone immer in Gefahr, ein Menschenverächter zu werden? Ausschließlich deshalb, weil sie nicht dienen wie er, weil sie nicht wie er in der Sache aufgehn, für die sie da sind, weil sie „herrschen" wollen, über sich und ihresgleichen und über ihr bißchen Kram „herrschen" wollen ohne zu dienen. Wir sagen wieder: Barth ist uns nicht Dialektiker genug. Er ist uns nicht paradox genug. Von den größten und wunderbarsten Paradoxien, die in dem Gottesgedanken liegen, weiß er nichts, und darum, indem er Gott zu ehren meint, er möge uns verzeihen, — nimmt er ihm seine Ehre.

Und nun müssen wir endlich auch fragen: Was ist das Resultat des Gerichts und der Gnade Gottes, wie Barth es sich denkt? Was für ein Mensch geht daraus hervor? Barth ist durchaus im Recht, wenn er unermüdlich betont, daß alles das Werk Gottes ist. Wenn ein Mensch zum Bewußtsein seines Todeszustandes, zur desperatio fiducialis kommt und ebenso, wenn er im Gericht die Gnade Gottes erfährt, wenn er im Tode das Leben findet, Gott

ist es, der alles wirkt und gibt. Wie dürfte ein evangelischer Theologe anders denken und schreiben. Wenn er der Meinung ist, daß das nicht mit gebührendem Ernst gesagt und gelehrt worden ist, so wollen wir es ihm danken, daß er das Soli Deo gloria! wieder so nachdrücklich in den Mittelpunkt stellt. Aber um so dringender haben wir Ursache zu fragen: Und was nun? Ja, nun ist der Mensch „ein gerechtfertigter und erlöster, ein guter und lebendiger Mensch, der neue Mensch der neuen Welt Gottes" —? Nein, „alle jene Attribute besagen, was er nie war, nie ist und nie sein wird" (R. 213). Sein „Wandeln in Lebensneuheit ist und wird weder in seiner Vergangenheit, noch in seiner Gegenwart, noch in seiner Zukunft Ereignis neben andern Ereignissen.... Es ist sein unsichtbarer Blick- und Beziehungspunkt, die Krisis, die sein Endliches durch sein Unendliches erfährt, die Drohung und Verheißung, die unzeitlich-unanschaulich jenseits aller zeitlich-anschaulichen Ereignisse seines Lebens steht" (R. 177). Er ist frei nur — in der Erkenntnis seiner Gefangenschaft, gerecht nur — in der Erkenntnis seiner Sünde. Er lebt nur — in der Erkenntnis seines Todes (R. 260). „Es ist und bleibt sein Wille unfrei, er steht und wird stehen bis an das Ende seiner Tage unter der vernichtenden Wirkung des Sündenfalls, heterogen seine Zwecke vom niedrigsten bis zum höchsten, böse sein Tun, nicht nur unvollkommen, sondern verkehrt sein Vollbringen" (W. G. 148). „Der Friede Gottes, welcher höher ist als alle Vernunft, ist kein Zustand, kein höchster Standort, auf dem dieser oder jener Mensch stände, keine selige Erlöstheit in irgend einer Ecke unsrer Unerlöstheit, keine milde Abendröte, die in irgend einer Stunde unsers Lebens nach beendetem Gewitter etwa anbrechen würde" (R. 278). Überhaupt alles, was wir von Gott empfangen, ist „keine göttliche Gegebenheit, keine Anschaulichkeit, keine Gegenständlichkeit. Gäbe es sie, Gott wäre nicht Gott! Kein Hinübergreifen des Menschen findet statt in Gottes Reich und kein Hineinragen jenes Reichs in diese Welt. Wir sind die Menschen, für die Gott endgültig und auf der ganzen Linie dessen, was wir wissen, der Andere, der Fremde ist. Und unsre Welt ist die Welt, innerhalb deren Gott endgültig und im ganzen Umkreis — außerhalb ist" (R. 304). Nur in der Selbstverständlichkeit des schlechten Gewissens erleben wir die

unerhört neue Möglichkeit des getrösteten Gewissens (R. 416). Was Barth vom religiösen Menschen sagt, der wir ja doch bleiben und bleiben müssen, das gilt nach alledem auch vom Menschen in der „Lebensneuheit“: er bleibt „ein zerrissener, ein unharmonischer, ein unfriedlicher Mensch“ (R. 251). Auch in der Lebensneuheit, in der „Auferstehung“ berührt die neue Welt des heiligen Geistes die alte Welt des Fleisches nur wie die Tangente den Kreis berührt, also ohne sie zu berühren (R. 8).

Und das ist alles, was die Allmacht und Gnade Gottes aus dem Menschen macht? Und das erkennen heißt: Gott die Ehre geben? Gewiß, es sind herausgegriffene Worte, mit denen wir es darzustellen versuchten. Aber sie sind aus der Fülle herausgegriffen, aus immer wiederkehrenden, ausführlichen Schilderungen heraus, die das sichtliche Bestreben haben, alles, was Gott an dem Menschen tut, immer nur als futurum aeternum, als ewige Zukunft fühlbar zu machen, die nie auch nur einen Augenblick als Gegenwart, als wirkliches Sein und Haben empfunden werden darf. „Wir stehen tiefer im Nein als im Ja“, das ist das Wort, das wie sprichwörtlich zu wiederholen Barth nicht müde wird. — Wir müssen offen gestehen, daß wir uns nicht recht vorstellen können, wie solch ein Geschöpf seinem Schöpfer Ehre machen und wie der Allmächtige selbst daran irgendwie sein Gefallen haben soll. Das Geschöpf ist ihm einfach mißlungen. Auch wir wissen etwas davon zu sagen, daß je näher ein Mensch Gott kommt, er desto mehr den Abstand sieht, der ihn von ihm trennt, daß je gewisser er sich von alledem löst, was er immer deutlicher als Sünde erkennt, er desto sicherer auch sich getrieben fühlt, immer aufs neue zu beten: „Vergib uns unsre Schuld!“ daß diese Bitte ihn durchs Leben begleiten muß, und der Ernst dieser Bitte zugleich der Maßstab dafür ist, wieviel Gott in seinem Leben zu bedeuten hat. Aber — und das ist der tiefgehende Unterschied — wir stehen umgekehrt tiefer im Ja als im Nein. Wir glauben, daß Gott seine Ehre darin sucht, sich Menschen zu schaffen, die der Welt etwas nütze sind, und an denen er seine Freude haben kann. Wir glauben, daß er sich wahrlich nichts zu vergeben meint, wenn er viel, recht viel, möglichst viel von seinem Geist und Gaben in diese Menschen zu dauerndem

Besitz hineinlegt. Wir glauben, er will Menschen haben, die sich seiner freuen und im Bunde mit ihm sich etwas Großes und Gutes zutrauen. Alles, was Gott ihnen gibt mit immer reicherer, immer freigebigerer Hand — o freilich, es bringt ihnen immer mehr zum Bewußtsein, wieviel ihnen noch fehlt, wieviel ihnen noch anhaftet, wieviel in ihrem innersten Wesen steckt, was sie von Gott trennt und ihnen das Leben stört und trübt — aber es steigert in ihnen auch die demütige, ehrfurchtsvolle, die trotzige Freude, daß Gott ihnen das alles längst vergeben hat, und daß auch sie selbst innerlich damit gebrochen haben. Sie haben den Blick ins Helle gerichtet. Sie vergessen, was dahinten ist, und strecken sich nach dem, das vorne ist, dem ihre Seele gehört. Wir stehen tiefer im Ja als im Nein, und alles Nein, das uns die Seele belastet, treibt uns nur desto sicherer und tiefer zum Ja hin und ins Ja hinein. Wir möchten mit der Kühnheit und Kraft Barthscher Worte davon sagen können.

Wir glauben auch nicht, daß das Vergeben heißt, wenn man trotzdem den Menschen immer wieder ihre Sünden, ihre Fehler und Schwächen vorhält und ihnen ihre Unwürdigkeit, ihre Todeswürdigkeit nachdrücklich und unermüdlich zum Bewußtsein bringt, wie es der Gott Barths mit seinen Menschen tut. Sondern das ist die Wundergröße der göttlichen Vergebung, daß er seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und Regen und Segen herniedergibt auf die Äcker der Gerechten und der Ungerechten, daß er so deutlich, so offensichtlich und handgreiflich, so „anschaulich" wie möglich sie mit Wohltat und Güte überschüttet. Das soll man den Menschen sagen. Aber nicht ihnen sagen, daß sie dessen, was Gott ihnen gibt und tut, keinen Augenblick ihres Lebens sicher sein können. Wir glauben, sagen zu müssen, daß das der Absicht Gottes gerade entgegen gehandelt ist. Wir glauben auch nicht, daß es wohlgetan ist, wenn man die Menschen im steten Gefühl ihrer Verkehrtheit, ihrer Ohnmacht zu allem Guten, ihrer Todeswürdigkeit am Boden hält. Alle gesunde Pädagogik besteht im Lust- und Mutmachen und im Wecken der Kraft, im Wecken des sichern, frohen Gefühls, daß man alle Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten, die sich in den Weg legen, überwinden werde. Und wir glauben, wie

wir das Evangelium kennen, sicher sein zu dürfen, daß das auch die Art der göttlichen Pädagogik ist.

Aber alle schweren Negationen Barths, die bei seiner ganzen Art zu denken so durchaus allen Nachdruck für sich in Anspruch nehmen, sind doch zuletzt auch bei ihm positiv begründet. Wie könnte er sonst evangelischer Theologe sein! „Nur von der Erlösung aus kann der Mensch sich selbst begreifen in seiner Unerlöstheit. Nur von der Gerechtigkeit aus als Sünder. Nur vom Leben aus als tot. Nur an Gott kann der Mensch so zerschellen. Wäre der Mensch nicht frei jenseits aller menschlichen Möglichkeiten, wie vermöchte er die Grenze, den Sinn, die Wirklichkeit der höchsten menschlichen Möglichkeit als Gefangenschaft zu erkennen? Wäre er nicht, seufzend nach Erlösung, schon erlöst, wie käme er dazu zu seufzen?" (R. 271). Freilich erst im Begreifen der Unerlöstheit, in der Erkenntnis des Gerichts, in der Widerfahrnis des Todes, mitten im Zerschellen überkommt es ihn, daß er so nur an Gott, an seiner Gnade, an seiner Vergebung, an seinem Leben zerschellen konnte. Aber diese Gnade, diese Vergebung, diese Erlösung, dieses Leben steht doch also schon sozusagen wartend dahinter. Das alles ist da, ist zuerst da, ist von Ewigkeit her da und ist der Grund, der veranlassende Grund, die unanschauliche Möglichkeit von allem, was mit dem Menschen, in und an dem Menschen geschieht. Darum kann Barth dann auch sagen: „Erst wenn wir wissen, wie barmherzig Gott ist, wissen wir, wie heilig er ist, wie furchtbar in seiner Heiligkeit" (W. G. 148). Das dient da, wo es gesagt wird, nur der Feststellung, daß in und nach der Erkenntnis der Gnade Gottes es erst ganz ernst mit der Frage wird: „Was sollen wir tun?", mit dieser Frage, die immer wieder den Menschen in die Beunruhigung, in das Gericht über sein Leben treibt, und die ihn nun, wo er die Barmherzigkeit Gottes erfahren hat, erst recht in diese Beunruhigung, in diese Krisis hineintreiben und darin festhalten wird bis in den Tod. Aber diese Barmherzigkeit Gottes ist tatsächlich doch das Erste, ist die Grundlage, ist wie das Ziel so auch der Anfang von allem. „Verwerfung gibt es nur als Schatten des Lichts der Erwählung. Gottes Nein ist nur die diesem Menschen in dieser Welt unvermeidlich zugekehrte Kehrseite von

Gottes Ja" (R. 388). „Dem Menschen kommt nachher zum Bewußtsein, was in Gott vorher ist. Hinter dem menschlich Letzten steht das göttlich Erste" (W. G. 93).

Dann aber erhebt sich doch die Frage: Warum in aller Welt läßt dann Barth diese Barmherzigkeit, diese Gnade und Liebe Gottes nicht wirklich, nicht sofort das Erste sein, den Ausgangs- und Quellpunkt all seiner Gedanken? Warum quält er sich und uns zuerst und solange und so unaufhörlich mit dem Gott des Zorns und des Gerichts und des Todes? Nun natürlich, um der Majestät, um der Erhabenheit Gottes willen, um das Soli Deo gloria! zu seinem Recht, zu seiner Alles beherrschenden, alles Menschliche und Weltliche vernichtenden Bedeutung kommen zu lassen. Wieder denke ich daran, daß Barth die Aufgabe der Theologie und die Aufgabe der Predigt einander gleichsetzt. Aber die Hörer einer evangelischen Predigt wissen von Anfang an, mögen sie zuerst auch noch so sehr mit Zorn und Gericht geschreckt werden, zuletzt wird doch die Gnade und Liebe kommen. Wenn sie zuletzt kommt, wird sie dann nicht als das gewohnte Pflaster auf die Wunden, die vorher geschlagen sind, empfunden werden? Und man wird es mit dem ganzen Zorngericht nicht so tragisch nehmen, weil man weiß: Das Pflaster kommt ja doch! Barth wird sagen, daß er ja die Wunden ausdrücklich offen hält, daß er sie auch weiter brennen und bluten und schmerzen lassen will bis ans Ende der Tage. Aber nun fragen wir: Wenn man gar nicht erst Gericht und Tod predigt, wenn man gleich von Anfang an den Gott der Liebe verkündet, von dem man ja doch zuletzt sagen muß, daß er der Eine ist, neben dem es keinen andern gibt, wird damit dem Ernst der Verkündigung auch nur das Geringste abgebrochen? Nun natürlich, nur allzu oft ist es darauf hinausgelaufen. Und wenn diese weiche Liebespredigt Barth in tiefster Seele zuwider ist, so haben wir ein volles Verständnis dafür. Uns ist sie ebenso zuwider. Gleichwohl werden wir von dem Gott des Evangeliums, wenn wir sein Wesen, sein ganzes, allumfassendes Wesen, so wie es uns in Jesus offenbar geworden ist, mit einem Worte bezeichnen wollen, sicherlich niemals sagen: Gott ist der Zorn, oder: Gott ist das Gericht! — wir werden sagen dürfen und sagen müssen: Gott ist die Liebe!

Aber wenn das Wort gilt, was folgt daraus? Dann ist Liebe gleichbedeutend mit der Allmacht. Dann hat nichts Schwächliches und Weichliches auch nur das Geringste mit der Liebe zu tun. Dann ist Liebe das Ernsteste und Gewaltigste, was es geben kann und sich denken läßt. Dann ist das Wort Liebe dasselbe Rätselwort, dasselbe Riesenwort wie das Wort Gott. Alle Geheimnisse, die das Wort Gott umschließt umschließt, auch das Wort Liebe. Alle Ewigkeiten werden ebenso über das Wort Liebe nachsinnen, wie sie über das Wort Gott nachsinnen werden und werden es nicht ergründen. Wenn man die Größe, die Majestät, die Erhabenheit Gottes schildern will, so mag man es mit den erschütterndsten Worten tun, es bleibt dann immer noch die Frage übrig, warum er so groß, warum er so erhaben, warum er so furchtbar ist, und die Antwort kann nur lauten: weil er die Liebe ist. Es gibt keine andre Antwort. Diese Antwort aber gibt es, weil das Evangelium da ist, weil Jesus da ist. Es ist vollkommen überflüssig, irgendetwas andres von Gott zu sagen, als daß er die Liebe ist. In diesem einen Worte liegt Alles. Warum müht sich Barth so ab, uns einen Eindruck von der unausdenkbaren Größe Gottes zu verschaffen? Warum sagt er nicht einfach, daß Gott die Liebe ist, und gründet darauf den Aufbau all seiner Gedanken? Freilich würde damit seine ganze Theologie ein andres Gesicht bekommen.

Das Wort: Gott ist die Liebe! ist das ernsteste Wort, das in irgend einer Sprache der Welt jemals gesagt worden ist. Das Wort stellt an unser Gewissen die größten, die ungeheuersten, die unerbittlichsten Forderungen. Gott ist die Liebe! — der kurze Satz ist gleichbedeutend mit dem andern: Gott fordert das Opfer, das endgültige, das restlose, das vollkommene Opfer. Es gibt kein Wort vor dem unsre innerste Seele so erschrickt, kein Wort, das so unbedingt uns richtet wie das Wort: Gott ist die Liebe! Warum redet Barth so unermüdlich von dem actus forensis, warum schildert er immer und immer wieder Gott als den Richter, vor dessen unnahbarer Heiligkeit wir vergehen müssen in dem Gefühl unserer Nichtigkeit und Todeswürdigkeit? Warum spart er sich nicht all die vielen Worte und sagt nur das eine, daß Gott die Liebe ist? Er weiß es ja doch: „Der Gott Moses und Hiobs, der furchtbare

Gott von Gethsemane und Golgatha ist die Liebe" (W. G. 93). Warum läßt er diese große Erkenntnis nicht sein Ein und Alles sein? Warum hat er dabei noch Lust, von irgend etwas Anderm zu reden? Warum lehrt er uns zuerst auf dem Wege des Gesetzes den Gott erkennen, der uns richtet und vernichtet, um dann erst in Gericht und Verwerfung das Wunder der Gnade und Vergebung zu erfahren? Gott ist und war in Ewigkeit kein andrer als der Gott der Liebe. Das wissen wir, weil wir das Evangelium haben. Das ist das Einzige, was zu wissen sich lohnt. Alles Andere kann uns grenzenlos gleichgültig sein. Wen Gott nicht gerade deshalb weil er die Liebe ist, auf die Knie wirft und in den Staub niederbeugt, dem hat er sich nie in der Majestät seiner Liebe zu erkennen gegeben. Er hört deshalb nicht einen einzigen Augenblick auf, der Gott der Liebe zu sein. Mag es dauern solange es will, bis dies begriffen wird. Aber dies und nichts andres ist das Evangelium.

Freilich, es ist die undenkbarste aller Paradoxien, es ist der Widerspruch aller Widersprüche, daß Gott die Liebe ist: der Gott, der für die Schöpfung der Welt die Verantwortung trägt, für die Erdbeben und Wassersnöte mit ihren wahnsinnigen Schrecknissen, neben denen alle Schrecken des Krieges immer noch ein Kinderspiel sind. Mit der Maschinerie, die dabei spielt, kann sich all unsre Kriegstechnik sicher nicht messen. Und diese Maschinerie handhabt der Allmächtige mit eigner Hand. Der Gott, der dem Haifisch sein Gebiß gab und dem Tiger seine Klauen, und wieviel tausendfach, ja wohl tausendfach größere Entsetzlichkeiten gibt es in Gottes Welt, und sie waren da, längst ehe es so etwas wie einen Sündenfall gab und geben konnte, — daß das der Gott der Liebe ist, und wir nun also vor all diese Entsetzlichkeiten hintreten und sprechen müssen: Auch das ist Liebe! um damit das Zauberwort zu sprechen, das uns erlöst, — das bedeutet in der Tat ein Wagnis, dem kein andres gleicht. Wer hätte das gewagt, ohne den Einen, der es begriff, der es ahnte, daß es der Gott der Liebe war, der ihn erbarmungslos in den grauenvollen Tod trieb. Daß der Gott, der so sichtlich die Sünden der Väter heimsucht an den schuldlosen Kindern bis ins dritte und vierte Glied, sie heimsucht in einer Weise, daß der bloße Anblick uns das Blut in den Adern er-

starren macht und wir ihn in unserm Leben nicht wieder vergessen, daß dieser selbe Gott die Liebe und Vergebung ist, das hätte der kühnste Gedanke nicht zu denken vermocht ohne den Einen, der für eine Welt, die seine Liebe mit blutigem Haß vergalt, sich zu Tode foltern ließ und gewiß war, damit den Willen seines Gottes zu erfüllen. Was sind dem gegenüber alle Paradoxien des Barthschen Römerbriefs?

Weil Gott die Liebe ist, nennen wir ihn unsern Vater. Der Name gibt in das Wort: Gott ist die Liebe! noch einen ganz besondern, höchst persönlichen Klang hinein. Wie merkwürdig wenig kommt dieser Name bei Barth zur Geltung! Ich habe die Predigten von Barth und Thurneysen („Komm, Schöpfer Geist!") zweimal gelesen. Schon beim ersten Male war es mir aufgefallen, wie selten der Vatername gebraucht werde. Beim zweiten Male habe ich deshalb darauf geachtet und habe festgestellt, daß er in dem ganzen Buche sechsmal vorkommt, darunter noch das eine und andre Mal innerhalb eines biblischen Zitats. Es wäre nicht uninteressant, die einzelnen Male zu besprechen. Nicht ein einziges Mal wird auf den Namen etwas näher eingegangen, wird versucht, etwas aus seinem Inhalt zu schöpfen. Ich weiß sehr wohl, daß man von Gott dem Vater reden kann, ohne seinen Namen zu nennen, so gut wie man überhaupt von Gott, wie man von Jesus sprechen kann, ohne die Worte Gott und Jesus auch nur ein einziges Mal zu gebrauchen oder anzudeuten. Ich bin sicher nicht gewohnt zu zählen, wievielmal in einer Predigt der Jesusname genannt wird. Es ist gewiß eine Predigt denkbar, die bis zum Überfluß den heiligen Namen nennt und dabei sehr wenig von seinem Geist verrät. Aber wenn in einem ganzen Predigtbuche so auffallend selten der Vatername Gottes verwandt und daneben noch seltener von den Menschen, den Christen als von Kindern Gottes geredet wird, dann ist das doch in der Tat bezeichnend genug und kann seine Erklärung nicht bloß in der frommen Scheu finden, den heiligen Namen zu häufig auf die Lippen zu nehmen. Der Vatername ist nun doch einmal der Gottesname des Evangeliums.

Barth kann wundervoll vom Vaternamen Gottes sprechen. „Wer ist Gott? Der himmlische Vater! Ja recht. Aber der himmlische

Vater auch auf der Erde, und auf der Erde wirklich der himmlische Vater! Der das Leben nicht will spalten lassen in ‚Diesseits' und ‚Jenseits'! Der es nicht dem Tode überlassen will, uns von Sünde und Leid frei zu machen! Der uns segnen will nicht mit Kirchenkräften, sondern mit Lebenskräften! Der in Christus sein Wort hat Fleisch werden lassen! Der die Ewigkeit für die Zeit und wahrhaftig schon in der Zeit hat anbrechen lassen — denn was wäre das für eine Ewigkeit, die erst nachher käme! Der nicht irgend etwas im Sinne hat, sondern die Aufrichtung einer neuen Welt" (W. G. 31). Wer könnte das schöner, nein, besser, treffender, inhaltvoller sagen? Wir sind Barth von Herzen dankbar für dieses Wort. Kein Satz, der etwas Andres sagte, als was wir immer schon gewollt und vertreten haben. Aber ich stehe fragend vor jedem Satze: Ist denn das wirklich Sinn und Inhalt dessen, was du sonst bei Barth zu lesen bekommst? Warum sagt ers denn nicht so, daß der Leser nichts, gar nichts Andres heraushören kann, daß es den Leser packt und zwingt? Er weiß doch wahrlich packend genug zu reden. Ich weiß sehr wohl, daß jeder Satz auch für ihn seinen letzten, sichern Sinn hat, ja daß das alles die letzte Absicht auch seiner Theologie ist. Aber wenn man sieht, wie jeder Satz, der Inhalt jedes Satzes immer wieder mit nachdrücklichstem Wenn und Aber begleitet, wie er mit den schreiendsten Warnungstafeln umstellt wird, dann wird es fast unbegreiflich, wie er das alles hier so schlicht und gut aussprechen und nebeneinander stellen konnte. Aber die Ausrufungszeichen hinter jedem Satze geben wohl den Fingerzeig des Verständnisses. Er will mit jedem Satze etwas ganz Ungeheures, etwas allzu Schönes, allzu Verheißungsvolles, allzu Wunderbares sagen, etwas, das im Vaternamen schier selbstverständlich liegt, das aber den Leser zwingen soll sich zu besinnen, ob er diesen Namen überhaupt gebrauchen darf. Wo Barth sonst vom Vaternamen Gottes spricht — es geschieht auch abgesehen von den Predigten nur sehr selten —, da geschieht es immer, um uns fühlen zu lassen, uns bis ins Innerste erschrecken zu machen, daß das kein Name ist für unsre Lippen, daß wir mit diesem Namen etwas sagen, „dessen Inhalt wir nie wußten, nie wissen und nie wissen werden" (R. 284). Wir verstehen sehr wohl die Warnung,

daß dieser Name entweder der Lobpreis der Erlösten sei oder blasphemisches Geschwätz. Aber es gibt doch wohl noch eine dritte Möglichkeit. Es gibt auch die Möglichkeit der Naivität, der Selbstverständlichkeit, der reinen Sachlichkeit des Kindes. Und wir glauben, so ist es Gottes Wille und Wohlgefallen. Wir glauben: „Gott will uns damit locken, daß wir glauben sollen, Gott sei unser rechter Vater und wir seine rechten Kinder, daß wir getrost und mit aller Zuversicht ihn bitten sollen wie die lieben Kinder ihren lieben Vater." Wir wollen den Vaternamen Gottes obenan stellen in unsrer Theologie und wollen Alles, restlos Alles, was wir als Theologen, als Zeugen und Boten Gottes zu sagen haben, ableiten aus diesem Namen, wenn er uns irgend in seiner heiligen Größe aufgegangen ist. Wir wollen alles an diesem Namen messen und prüfen, ob es zu ihm stimmt, ob es vor ihm besteht. Fort mit allem, was das Gericht dieses Namens nicht erträgt. Nicht aufhören wollen wir davon zu sagen, daß dieser Name uns die Geheimnisse des Himmelreichs erschließt, daß dieser Name uns im Innersten frohlocken und erzittern, erzittern und frohlocken macht, daß dieser Name das unaufhörliche, das immer noch sich steigernde Gericht ist über uns und alle Welt, aber daß dieser Name auch der Trost unsers Gewissens, unsre Verheißung und unsre Hoffnung ist. Wir wollen davon sagen, daß dieser Name das Gesetz unsers Lebens ist — wir brauchen kein andres daneben noch —, daß er seine ernsten, großen Forderungen an uns stellt, und wenn wir meinen, sie erfüllt zu haben, so stellt er so viel größere noch an uns und läßt nie damit nach und ist nie mit uns zufrieden und läßt uns niemals Ruhe. Von dem Vaternamen Gottes und von nichts Anderem wollen wir sagen. Er ist der Inhalt des ganzen Evangeliums.

Ist Gott unser Vater, so ist er ganz gewiß nicht der Ferne, der Fremde, nein, er ist der nahe Gott. Wir strecken die Hand nach ihm aus, und wir fühlen sie gedrückt von seiner Rechten. Wir rufen nach ihm, und sein Ohr ist vor unserm Munde. Er ist nicht der Unbekannte, nicht der Verborgene, nein, er ist der uns Wohlbekannte, unser sicherster Hort, unsre Zuflucht für und für. Sofern auch wir von ihm sagen, daß er der Verborgene, der Unerforschliche und Unergründliche ist, das ewige Geheimnis — und wie

sollten wir das nicht tun! — so bedeutet das nicht negativ, daß er für uns unnahbar und verschlossen ist, immer nur jenseits einer Kluft thronend, über die keine Brücke führt, über die der kühnste Gedanke nicht hinüberfliegt, nein es bedeutet positiv: Bei ihm ist immer noch unendlich mehr, als er schon uns schauen ließ. Sein Reichtum ist unermeßlich groß. Er gab uns so viel. Aber er hat noch unvergleichlich viel mehr uns zu geben. Und er will, daß wir nur immer mehr schöpfen und nehmen aus seiner Fülle. Ist Gott unser Vater, so ist er vor allem nicht der „ganz Andere". Ein nach unserm Gefühl geradezu schreckliches Wort. Ein Wort, das wir wie einen Strich empfinden durch das ganze Evangelium. Wie kann er der ganz Andere sein, wenn er unser Vater ist! Ist Gott unser Vater, so sind wir Art von seiner Art, so ist unsre Seele ein Hauch seines Geistes, so hat er nach seinem Bilde uns geschaffen, und Er trägt unser Bild. Nicht zum Spielzeug seiner Hände schuf er uns in einer müßigen Stunde. Er schuf uns, weil er nach uns verlangte, weil er unser bedurfte, weil er nicht leben konnte ohne uns. Er mußte ein Wesen haben, das ihn begriff, zu dem er reden, dem er die Feuerfunken seiner Gedanken in die Seele werfen, das er hinausführen konnte, hoch hinaus über alle andern Geschöpfe seiner Hand, das er seiner Gemeinschaft würdigen, das in Ehrfurcht und Dankbarkeit, in anbetendem Vertrauen zu ihm aufschauen und ihn — seinen Vater nennen konnte. Ist das zu anmaßlich, ist das blasphemisch geredet? Ich sage mit aller Zuversicht, wenn der Allmächtige nicht wollte, daß ein Mensch so rede, dann mußte er nicht den Sohn seiner Liebe senden, daß er uns beten lehre: „Vater unser, der du bist im Himmel!"

Auch wir haben ein tiefes Verständnis dafür, daß nichts in der Welt sich so wenig von selbst versteht, als daß der Unendliche, vor dem wir Staub und Asche sind, als daß der Dreimalheilige, vor dem die Engel ihr Angesicht verhüllen müssen, unser Vater ist. Das ist die ungeheuerste Paradoxie, die überhaupt in menschlicher Sprache ausgesprochen werden kann. Aber wir glauben, daß der Allmächtige selbst diese Paradoxie uns in den Sinn gelegt hat, um aus seinem Menschenkinde zu machen, was daraus gemacht werden konnte, was er selbst daraus machen wollte. Er wußte, daß die Verwegenheit

dieses Gedankens notwendig dazu gehöre. Wir glauben, das ist das Wunder des Evangeliums, das drückt dem Evangelium das sichere Siegel auf, daß es das Geschenk Gottes ist, — daß es gewagt hat, diesen Namen in den Mittelpunkt der Gedanken der Menschen zu stellen, ihn zum Ziele ihres Lebens und Strebens zu machen. Barth läßt diesen Namen nur hie und da einmal in mystischem Flammenschein am eschatologischen Firmament aufleuchten. Würde er ihn so, wie das Evangelium es fordert, zur Geltung kommen lassen, so würde seine ganze Theologie ein andres Gesicht bekommen. Ja nun freilich, sie würde zum Luthertum.

Der Glaube

Die ganz andere Gottesanschauung hat natürlich zur Folge auch eine ganz andre Auffassung von der Stellung des Menschen zu Gott. Die positive Stellung des Menschen zu Gott, die Gründung des Lebens auf Gott, die Hinnahme des Menschenlebens durch Gott nennt selbstverständlich auch Barth Glaube. Aber was ist ihm Glaube? Wenn er auf das stärkste betont, daß der Glaube ein Wunder sei, wenn er sagt: „Glauben ist für alle gleich leicht und gleich schwer. Glauben ist immer das gleiche Trotzdem, das gleiche Unerhörte, das gleiche Wagnis ... Glauben ist für alle der gleiche Sprung ins Leere, er ist allen möglich, weil er allen gleich unmöglich ist“ (R. 76), so stimmen wir dem natürlich durchaus zu. Es ist sicher wahr: „Die Möglichkeit des Glaubens ist nur als Unmöglichkeit zu verstehen, als unerklärlicher Reichtum der Güte Gottes ... Es ist das reine, absolute, vertikale Wunder“ (R. 37). Das ist ganz unsre Meinung. „Anfang, Wunder, Schöpfung ist der Glaube in jedem Augenblick der Zeit, auch jedem Gläubig-Sein gegenüber“ (R. 485). Barth erklärt, das reformierte Bekenntnis lege den Nachdruck nicht sowohl darauf, daß der Mensch statt durch Werke durch den Glauben gerecht werde, als darauf, daß es Gott sei und nicht der Mensch, der diese Rechtfertigung vollziehe“ (W. G. 200), — auch uns ist der Glaube Gottes Werk, Gottes

Geschenk und Gabe. Er „ist Wunder, oder er ist nicht Glaube“ (R. 352). Was könnte er anders sein? Und doch hier liegt ein tiefgreifender Unterschied.

Wenn Barth das harte Urteil fällt: „Gewohnheit, Gemütlichkeit, Leichtigkeit und Selbstverständlichkeit an diesem Wendepunkte ist die Lüge, der Urfluch, der kaum auszurottende Giftkeim in aller, fast aller Dogmatik, Predigt, Seelsorge und religiösen Beteuerung jeder Art“ (R. 128), so wollen wir uns das, wenn und soweit es wahr ist, sicher mit allem Ernst gesagt sein lassen. Aber schon, wenn er fortfährt: „Die Wahrheit, daß wir neue Menschen sind, besteht für uns immer und überall nur in ihrem Ausgangspunkte, und dieser Ausgangspunkt bedeutet für uns das Ende aller Anschaulichkeit und Begreiflichkeit“ — da können wir nicht mehr mit. Denn das heißt nichts andres als, wie er wieder und wieder betont, daß wir nie und in keiner Weise auch nur unsers eignen Glaubens sicher sein können. Wir können höchstens sagen: „Wir glauben, daß wir glauben“, wobei das erste Wort glauben nur ein Fürwahrhalten bedeuten kann mit seiner ganzen hilflosen Unsicherheit. „Verdächtig müssen wir uns selbst in jedem Augenblicke sein, wo wir es wagen, damit zu rechnen, daß wir glauben“ (R. 128). Und weiter bringt es also die Allmacht Gottes mit dem Menschen nicht? Sie bringt es nie dahin, daß er der Gabe seines Gottes mit froher Zuversicht gewiß wird? Es ist schon zu viel, wenn man von dem Wunder des Glaubens behauptet, daß es ist? (R. 37). Wir sind doch versucht zu sagen: Das ist nicht gerade eine besondere Leistung seiner Allmacht! Außerdem ein Geschenk, bei dem wir nicht einen Augenblick sicher sind, ob es nun auch wirklich unser ist und ob es nicht im nächsten Augenblick wieder zurückgenommen wird, ist das überhaupt noch ein Geschenk? Heißt das wirklich Gott die Ehre geben, wenn man seiner Macht und dem Ernst seines Willens so wenig zutraut?

Auch wo das Wunder des Glaubens bleibt, wo es immer wieder in jedem Augenblicke sich erneuert, immer ist nach Barth der Glaube auf das grundsätzlich Zukünftige, Jenseitige gerichtet. „Auch nicht im Geringsten hört der Mensch etwa auf, ein Wartender, *nur* ein Wartender zu sein, ein Hoffender, der nicht schaut“ (R. 130). Freilich

durch den Glauben wird er ein nur auf Gott Wartender, und das eben ist sein Frieden mit Gott. Aber auch das ändert nichts daran, daß es kein „heimliches oder offenes ‚es ist' gibt, durch das etwa die Spannung des Glaubens, das ‚Noch nicht', das Entbehren, der Hoffnungscharakter dieses ‚ist' verleugnet würde, wo doch die Kraft und Bedeutung alles ‚es ist' für uns immer in dem liegen muß, was es — nicht ist" (R. 132).

Nun gut, da wird also alles auf Gott und in Gott gegründet, und da liegt es ja doch fest und sicher für den Glauben bereit. Da liegt es für ihn aufgehoben sicherer als in des Menschen eigener Hand. „Wissen wir es", weshalb wir auch der Bedrängnis uns rühmen? frägt Barth zu Röm. 5, 3. „Nein, wir wissen es nicht. Wir wissen, daß wir es nicht wissen. Aber Gott weiß es, und sofern wir glauben, wagen wir es zu wissen, was Gott weiß. Und so wissen wir das unmöglich zu Wissende" (R. 134). Aber es hilft doch nichts, schließlich kommt es dann also doch auf uns an: Wir müssen es wagen zu wissen, was Gott weiß. Nein, der Glaube wagt es, den Gott gibt. Also Gott wagt es in uns. Aber wie können wir dann sagen, daß wir es wissen? Wenn es auf irgend eine Weise dahinkommt, daß wir es wissen, wo bleibt dann die ausschließliche Begründung auf Gott und in Gott? Das Wissen ist doch dann bei uns. Soll aber Gott bei dem Glauben und allem, was er in sich schließt, das Ein und Alles bleiben, im Gegensatz zu allem Menschlichen, dann kann, daß wir es wissen, was doch für uns das Entscheidende ist, in der Tat nur etwas ganz Fadenscheiniges, etwas völlig Belangloses sein.

Bei allen meist so freudigen, ja stolzen Worten des Apostels von der Kraft und dem Reichtum des Glaubens kann man bei Barth schon vorher wissen, daß er aus der Fanfare eine Chamade machen wird, und immer trifft es zu. Nie sieht man sich angenehm enttäuscht. Vor allem nicht bei dem Dithyrambus Röm. 8, 28—39. Gerade hier hält Barth es für angezeigt — er kann gar nicht anders —, er muß Wasser hineingießen in den Wein des Apostels. Und es muß schon heißen: Bitterwasser gießt er hinein. Gerade hier sagt er: „Wir wissen: keine göttliche Gegebenheit, keine Anschaulichkeit, keine Gegenständlichkeit! Gäbe es sie, Gott wäre nicht

Gott! Kein Hinübergreifen des Menschen findet statt in jenes Reich und kein Hineinragen jenes Reichs in diese Welt. Wir sind die Menschen, für die Gott endgültig und auf der ganzen Linie dessen, was wir wissen, der Andere, der Fremde ist. Und unsre Welt ist die Welt, innerhalb derer Gott endgültig und im ganzen Umkreise — außerhalb ist" (R. 304). „Ist Gott für uns, wer ist wider uns!" ruft der Apostel. „Kann die hier gestürmte Position ‚Gott für uns' behauptet werden?" fragt Barth. „Nein, sie muß alsbald wieder preisgegeben werden, denn wir wissen, daß sie Gottes eigne Position ist, in der wir in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nichts zu suchen haben" (R. 314). Wenn das die Meinung des Apostels ist, so hat er allerdings diese Meinung hinter seinen Worten wohl zu verbergen gewußt, und es ist dann nicht mehr zu verwundern, daß 1900 Jahre nötig waren, um sie endlich festzustellen.

Und warum diese Herabstimmung jedes etwas voller tönenden Wortes des Apostels? Richtiger fragen wir: Warum muß Barth so verfahren? Sein Gottesbegriff nötigt ihn dazu. Der ferne, fremde, unbekannte, verborgene Gott, der Alleinherrschende, der ganz Andere duldet nichts Menschliches neben sich. Da gibt es kein menschliches Erleben, Haben und Tun, das irgend in Betracht käme. Freilich „Gnade ist nicht ohne Gnadenerlebnis, nicht ohne um dieses Erlebnis sich kristallisierende Religion, Moral, Kirchlichkeit, Dogmatik ... Wir können nicht verhindern, daß unser Fuß in jedem Augenblick die Erde berührt" (R. 214). Aber „was wir im Glauben erleben, ist das, was nicht unser Erlebnis ist." Es ist „die Außerkraftsetzung alles menschlichen Erfahrens, Wissens, Habens und Tuns. Nichts Menschliches bleibt übrig, was mehr sein wollte als Hohlraum, Entbehren, Möglichkeit und Hinweis, als unscheinbarste unter den Erscheinungen dieser Welt, als Staub und Asche vor Gott, wie alles, was in der Welt ist" (R. 86). Das Subjekt des Glaubens, „auf das sich die unbegreiflichen Aussagen, daß ‚wir' Frieden mit Gott, Zugang zu dieser Gnade haben, daß ‚wir' uns der Hoffnung der Herrlichkeit Gottes rühmen, beziehen", ist „das unanschauliche, jenseits aller Kontinuität mit dem psychologisch anschaulichen menschlichen Subjekt konstituierte neue Subjekt" (R. 136 f.)

„Hohlraum" — das ist der immer wiederkehrende Ausdruck für das, was der Mensch zum Empfange, zur Hinnahme des Werkes und Wunders Gottes darbietet und tut, ein Ausdruck, der besagt, daß er eben nichts, gar nichts dazu bietet und tut, daß er der willenlose Empfänger und Träger des Wunders Gottes ist.

Wenn das reformierte Lehre ist, dann setzt eben hier unser Protest ein, dann zeigt sich hier, wie tiefgreifend der Unterschied ist zwischen reformierter und lutherischer Anschauung. Unser Gottesbegriff fordert eine ganz andre Auffassung vom Glauben. Wir glauben an den nahen Gott, in dem wir leben, weben und sind. Wir glauben an den Gott Vater, zu dem wir in Ehrfurcht und Anbetung emporschauen; dennoch sind wir „seines Geschlechts". Was soll uns ein Glaube, der nicht in Wirklichkeit unser Glaube ist? Bei dem wir nichts sind als das leere Gefäß, das ihn entgegennimmt, nein, das ist schon zuviel gesagt, — in das er sich ergießt? Was soll uns ein Glaube, dessen gottgewirktes Leben nicht unser Leben ist? Wie mühsam muß Barth die Worte wählen, um immer wieder zu versichern und festzustellen, daß nichts Menschliches bei dem Glauben in Frage kommt, daß von keinem menschlichen Erleben, von keinem menschlichen Wollen und Tun dabei die Rede sein kann. Er bringt es ja doch nicht wirklich und endgültig fertig. Wir sind es nun doch einmal, die da glauben, wenn dieser Glaube für uns irgend einen Sinn und Wert haben soll. In unserm Herzen hat er seine Stätte, das sicherlich kein bloßer Hohlraum ist. Wir leihen ihm unsre Zunge zu seiner Selbstbezeugung. Wir bieten ihm unsre Hände als Werkzeug für alles, was er schafft und tut. Der Glaube ist unser Glaube, oder er ist gar kein Glaube. Was da etwa in uns vorgeht, ohne daß es wirklich unser eigen wird, falls das überhaupt möglich ist, was hat das mit uns zu tun und wir mit ihm? Es kann uns grenzenlos gleichgültig sein, und wenn es noch so heilig und göttlich ist. Was da in uns die Klaviatur unsrer Sinne und Gedanken, unsers geistigen Lebens benutzt, — ach, diese Klaviatur ist denn doch nichts Totes. Was auf diesen Tasten spielt und wenn es die Hände Gottes sind, das muß sich schon gefallen lassen, daß sie beim ersten leisesten Anschlag sofort mit in Tätigkeit treten.

Und darum sagen wir jetzt, was Barth ungeheuerlich klingen wird: Unser Glaube ist vom allerersten Anfang an bis hinauf zur höchsten Vollendung ebenso sicher, ebenso notwendig unser Werk, wie er das Werk und Wunder Gottes ist. Er muß unser eigenes Werk sein, das eigenste, das wir überhaupt vollbringen, oder er ist nichtig und leer, sinn- und seelenlos, er ist tot in uns, ohne jede Kraft, ohne jedes Leben, ohne irgendwelche Bedeutung für uns. Was er an Kraft und Leben in sich hat, muß unsre eigenste Kraft, unser eigenstes Leben sein, oder es hat überhaupt keine Kraft, es hat überhaupt kein Leben in sich, und wenn es der unmittelbare Ausfluß des ewigen Lebens Gottes selber ist. Wir sind Gottes lebendiges Geschöpf. Lebendig hat er selbst uns gewollt. Was er in uns schaffen und uns geben will, das muß er von der ersten schwachen Regung, von der Vorbereitung der ersten schwachen Regung an hineinlegen in unser eigenes, eigenstes Leben hinein, so daß es in und mit diesem Leben wird und wächst und sich entfaltet, oder — er gibt es uns gar nicht. Gottes Werk muß Menschenwerk werden, damit Menschenwerk Gotteswerk sei. Das ist die Paradoxie auf ihrem höchsten Gipfel. Das ist das Wunder in seiner Vollendung. So etwas ist sicher nicht von jedem Menschenwerk zu sagen. Aber wo es davon gesagt werden kann, in dem Maße, als es davon gesagt werden kann, in dem Maße, als das Menschenwerk transparent für das göttliche wird, in dem Maße, als es leuchtet und widerscheint von Gottes ewigem Lichte, in dem Maße, als die Menschen es sehn und ganz von selbst, innerlich davon bezwungen, nicht den Menschen, sondern den Vater im Himmel darüber preisen, — hört es deshalb auf, Menschenwerk zu sein? Nein, es wird nun erst recht menschlich, menschlich durch und durch, menschlich im höchsten Sinne des Wortes. Aber es wird zugleich, nein, eben damit zur Offenbarung Gottes. Es wird zum Zeugnis und Beweis für die Verwandtschaft des Menschlichen, des echt und recht Menschlichen, des gesunden, des gottgewollten und gottgeschaffenen Menschlichen mit der ewigen Kraft und Gottheit dessen, den wir — unsern Vater nennen. Wo zeigt uns Jesus Gott? Vor allem an Menschen zeigt er ihn. An dem Vater, der den verirrten Sohn wieder in seine Arme schließt, an dem Weinbergs-

herrn, der für eine Stunde redlicher Arbeit den vollen Lohn auszahlt, an dem Könige, der seinem ungetreuen Knechte die ungeheure Schuldsumme erläßt. „Seht da ist Gott! So handelt Gott!" sagt er. Menschliches Tun wird zum Zeugnis und Abbild, ja es wird zum Widerschein, zum Träger göttlichen Tuns und göttlichen Lebens. Das ist die Art, wie Jesus denkt und sieht.

Was ist Glaube? Glaube ist Vertrauen, nichts andres als Vertrauen. Es ist das Unglück unsrer Theologie, daß das bis jetzt von so Wenigen begriffen wird. Unsrerseits sind wir überzeugt, daß das geradezu die entscheidende Erkenntnis ist. Wo im Evangelium vom Glauben die Rede ist, wo Jesus den Glauben, der ihm begegnet, bewundert und rühmt, wo er dem Glauben seine großen Verheißungen gibt, wo er selbst die Größe, die Macht seines Glaubens beweist, — man soll uns doch einen einzigen Anlaß nennen, wo das Wort Glauben etwas andres oder auch nur nebenher noch etwas andres als Vertrauen bedeutet. Eines einzigen Satzes erinnere ich mich, wo auch Barth einmal Glauben = Vertrauen setzt. „Wer Gott vertraut, Gott selbst und Gott allein, ... wer mit Gott Dennoch! sagt und Trotzdem! der glaubt." Freilich auch da gibt er dem Wort: „Wer Gott vertraut", eine etwas seltsame Erklärung: „d. h. wer die Treue Gottes darin erkennt, daß wir in den Widerspruch zum Da-Sein und So-Sein dieser Welt versetzt sind, wer diese Treue mit Gegentreue erwidert." Im übrigen pflegt er vom Gottvertrauen nicht besonders groß zu denken. Nach ihm ist die biblische Frömmigkeit „in ihrem Wesen Demut, Furcht des Herrn" (W. G. 81). „Gott fürchten und lieben" stellt er immer wieder nebeneinander und fügt auch bald „ehren", bald „anbeten" oder ähnliche Worte hinzu, aber meiner Erinnerung nach nicht ein einziges Mal „vertrauen". Geradezu mit einem spöttischen Nebentone kann er davon reden, das „Gottvertrauen werde der erstaunten Welt als ein durchaus erreichbares und ganz nützliches Requisit fürs Leben empfohlen und für die erste beste Gründung unbedenklich in Anspruch genommen" (W. G. 80). „Man hielt es für einen Gewinn", so sagt er, „als es gelungen schien, das Evangelium unter Mißbilligung der überflüssigen metaphysischen Bemühungen der Kirchenväter und Scholastiker auf einige religiös-sittliche Kategorien wie Gottvertrauen und Bruderliebe zu

reduzieren" (W. G. 132). Wir wollen uns ganz ausdrücklich dazu bekennen, daß auch für uns das Christentum nichts andres ist als Gottvertrauen und Bruderliebe. Aber wir sehen darin wahrlich nicht eine Reduktion, eine Verkürzung des Christentums, sondern wir sind überzeugt, daß wir es damit — wir müssen es schon sagen — doch vielleicht noch etwas tiefer und voller erfassen als die doch so ernst auf die Ehre Gottes gerichtete Theologie Barths, wir haben auch noch nicht gesehen, daß irgendeine Theologie alter oder neuer Zeit diesen beiden großen Dingen noch irgend etwas Nennenswertes hat hinzufügen können. Gottvertrauen und Bruderliebe — das ist das ganze Christentum, wie Jesus das ganze Gesetz und die Propheten, d. h. die ganze Religion enthalten sieht in der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Kann er doch sogar von beiden erklären: „Sie sind einander gleich!" und kann deshalb sogar von dem schlichten Gebot: „Wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, also tut ihnen gleich auch ihr!" sagen: „Das ist die ganze Religion!"

In dem einen Worte: „Gottvertrauen" steckt alles, was nur irgend die tiefste Gotteserkenntnis, ja wir wollen wagen es auszusprechen, was die Begegnung mit dem lebendigen Gott, von dem es heißt, daß es furchtbar sei, in seine Hände zu fallen, in uns erwecken kann. Das Eine, das uns vor ihm rettet, das Eine, das alles in sich schießt, womit seine Majestät, seine heilige Größe uns die Seele erfüllen, uns die Seele erzittern machen kann heißt: „Vertrauen". Darin liegt alle Demut, alle Ehrfurcht, alle Anbetung, alles Opfer, alle Hingebung, aller unbedingte Gehorsam, wie sie nur irgend in dem Wunder des Glaubens gefunden werden können, das Gott in uns wirkt. Man sehe sich doch nur einmal das Wort ernsthaft darauf an, was alles es in sich enthält. Daß unser Leben, alles was Leben heißen kann, das schlichteste und das höchste, das zeitliche und das ewige Leben aus Gott quillt, allein aus ihm, daß wir von Gott abhängig sind mit jedem Atemzuge, daß wir nichts sind ohne ihn, aber alles durch ihn, daß wir vor ihm belastet sind mit Sünde und Schuld, aber in ihm Vergebung der Sünden haben, daß unser Leben ihm gehört mit jeder Faser unsers Herzens, mit jeder Sehne unsrer Kraft, daß er allein die Richtung unsers Lebens bestimmen kann, daß er unsre Zuflucht und unsre Hoffnung ist für

Zeit und Ewigkeit, das alles besagt das eine Wort: Vertrauen. Ich weiß nicht, was ihr sonst noch hinzufügen könntet. Fügt hinzu, was ihr wollt, was ihr irgend noch für nötig haltet, aber seht es euch auch genau darauf an: Vertrauen ist alles. Nur müßt ihr fortlassen, was fromme Neugier an Erkenntnis Gottes fordern könnte. Auch alle Erkenntnis muß aus dem Glauben, aus dem Vertrauen erwachsen. Das Vertrauen versteht die Stimme des Geistes Gottes und sieht hinein in die Tiefen der Gottheit. Was aber die Hand des anbetenden Vertrauens nicht aufdeckt von dem Geheimnis Gottes oder, was dasselbe ist, was Gott dem Vertrauen nicht aufdeckt, das erschließt sich sicherlich auch keiner andern Hand.

Ist aber der Glaube nichts andres als Vertrauen, dann ist er zweifellos etwas, das Gott allein im Menschen wirken kann. Wer solls denn anders tun? Vertrauen ist immer Geschenk. Auch zu einem Menschen kann ich kein Vertrauen gewinnen, wenn er nicht selbst mich dazu nötigt. Wie sollten wir Gott vertrauen können, wenn er dies Vertrauen nicht selbst in uns weckt? Er muß uns die Seele füllen mit sicherer Zuversicht. Er muß uns dazu zwingen, daß wir nicht anders können. Er muß sich uns kund tun als die Macht, von der wir unser Leben haben und auf die wir unser Leben gründen können. Aber natürlich: Gott finden und ihm vertrauen, das ist ein und dasselbe.

Und es ist ganz unmöglich, daß der Mensch sich dieses Vertrauen jemals als eigenes Verdienst anrechnen könnte. So unmöglich, daß es überflüssig ist, auch nur ein Wort davon zu sagen. So unmöglich, daß es Torheit ist, daran zu denken. Wie oft und wie nachdrücklich muß Barth es betonen, daß aus der Erkenntnis der eignen Nichtigkeit, der eignen Todeswürdigkeit vor Gott nicht doch wieder etwas gemacht wird, worauf der Mensch sich vor Gott und dem eignen Gewissen verläßt, ja womit er vor Gott und Menschen Staat machen kann. Es ist wahrlich alle Ursache, davor zu warnen. Wir möchten nicht daran denken, — es muß doch offen ausgesprochen werden, — wenn diese Art von Christentum wirklich in den evangelischen Gemeinden ernsthaft gepflegt werden sollte, was für ein Pharisäertum fast unvermeidlich daraus erwachsen würde. Nicht leicht ist eine üblere Eitelkeit denkbar als die auf die eigne Demut und Zerknirschung, auf

die eigne Selbstbejammerung und Selbstvernichtung. Behüte uns Gott davor! Wir wollen auf Gott vertrauen, wie Gott es uns gibt. Nun also dann vertrauen wir ja und wissen, daß wir da vertrauen können, daß wir da geborgen sind wider alle Not und alle Sünde, daß wir da Kraft finden für alles, was das Leben von uns fordert, daß da der Hort unsrer Hoffnung ist für Zeit und Ewigkeit. Wozu da noch vertrauen auf unser Vertrauen? Das hätte ja gar keinen Sinn.

Und doch ist dieses Gottvertrauen unser eignes Leben, unser eignes Tun. Es ist kein Hohlraum. Sicherlich nicht. Es ist der Mensch in Aktion, mit allem, was in ihm und an ihm ist. In seinem Vertrauen und nur in ihm wird er sich des Gottes bewußt, dem er vertraut. In seinem Vertrauen tritt der Gott, dem er vertraut, für ihn in Erscheinung, berührt er sich mit ihm, wird er von ihm erfaßt und durchdrungen, fühlt er seine Kraft in sich einströmen und zu seiner eignen werden. Er fühlt, wie sein Blick sich weitet und erhellt, wie er durch Nacht und Nebel hindurch Licht und Hoffnung sieht. Er fühlt, wie er mit hineingezogen wird in das große Leben, dem er vertraut, und wie dies große Leben bestimmend wird für sein eignes Leben! Er ist ganz und gar passiv und ganz und gar aktiv zugleich. O freilich, hier ist wieder Stoff für dialektische Theologie. Hier sprudelt wieder eine unerschöpfliche Quelle der wunderbarsten Paradoxien.

Wer auf Gott vertraut, der weiß, daß Gott ein und alles ist, daß er selbst in nichts zerginge, daß die Hölle sein Platz wäre, wenn nicht Gottes Hand ihn hielte. Er weiß, daß er immer nur der Nehmende, der Empfangende sein kann, daß er von dem lebt und atmet, was Gott ihm gibt, daß auch alles Wollen und alles Vollbringen von Gott ihm kommen muß bei allem, was er tut. Aber er weiß und sieht auch, was er schafft und vollbringt, und daß seine Hände es sind, die es schaffen. Er weiß, daß er restlos und ausnahmslos alles Gott zu danken hat, was überhaupt des Dankens wert ist. Aber er weiß auch, daß er sehr bald für nichts mehr zu danken hätte, wenn er aufhörte, selbst zu wollen und zu vollbringen. Er weiß, daß, wenn er sich zum Werkzeug hergibt in Gottes Hand, er Berge versetzen und das Unmögliche möglich machen wird. Aber

er weiß auch, daß er selbst den Berg von seiner Stelle setzen muß, und wenn er nicht selbst daran geht, das Unmögliche zu tun, so bleibt es ungetan. Genau so groß wie sein Gottvertrauen, wie sein Glaube ist, genau so groß wird auch sein Selbstvertrauen sein. Ist sein Gottvertrauen schrankenlos, so darf, nein, so soll, nein, so wird ganz von selbst auch sein Selbstvertrauen ohne Schranken sein. Das ist der Glaube, der Wunder tut. Das ist das Wunder des Glaubens.

Ob der Glaube seiner selbst gewiß sein darf? Ob nicht, wie Barth meint, alle Gewißheit des Glaubens eine Anmaßung, eine Selbstüberhebung ist? Ob wir von etwas so Großem jemals sagen dürfen: Es ist in uns? Ob da von irgendwelchem Haben, von irgendwelchem Besitz jemals die Rede sein kann? Ob es nicht wirklich bescheidener, ehrlicher, ungefährlicher ist, höchstens zu sagen: Wir glauben, daß wir glauben? Wieder sehn wir uns zu einem offnen Wort genötigt: Wir haben den Eindruck, Barth leitet die Menschen zu einer Selbstbeobachtung und Selbstzergrübelung an, die wir nicht für heilsam halten können. Wir können nicht glauben, daß etwas Gutes dabei herauskommt. Daß in seinen Schriften und in seinen Predigten der Mensch und sein Verderben, oder mit anderm Wort gesagt, die Selbstzerfleischung des Menschen solch eine Rolle spielt, was bedeutet es zuletzt? Es bedeutet, daß der Mensch sich selbst viel zu wichtig nimmt, daß er viel zu lange bei sich selbst aufgehalten wird. Er soll gar nicht erst lange über sich selbst nachdenken, weder über seine Gutheit noch über seine Schlechtigkeit, weder über seinen Wert noch über seinen Unwert, sondern er soll sich so, wie er da ist, in Gottes Arme werfen. Nur nicht solange ins Dunkle starren, bis man nicht mehr aus noch ein weiß. Du törichter Mensch, das ist Zeitverlust, das ist Kraftverlust. Ein Sünder bist du nun doch einmal. Das wärest du auch und wenn dich die Menschen für einen Heiligen hielten. Staub und Asche bist du sicher vor Gott, ganz einerlei ob du in den Niederungen oder auf den Höhen der Erde dich angebaut hast. Also wozu dies absolut Sichere, dies vollkommen Zweifellose dir erst noch tausendmal mit immer stärkern Worten wiederholen? Mach Schluß damit! Jede Stunde ist verloren, jeder Augenblick ist verloren, wo du dich darüber zermarterst, was du selbst aus deinem Leben gemacht hast. Oder wenn es dich über-

kommt, ja gib ihm Gehör, sag dein herzhaftes, ehrliches Ja dazu, aber nur, um desto gewisser und desto entschlossener Kehrt zu machen, dich Gott und seinem Lichte zuzuwenden und nach dem zu fragen, wie Gott dein Leben sich gedacht hat und was er aus deinem Leben machen will, oder schlichter gesagt, was Pflicht und Liebe, was die Stunde von dir fordert.

Ach, wir meinen auch ein wenig davon zu wissen, was der Gedanke an das eigne Ich, an die eigne Vergangenheit bedeutet, um es so einfach wie möglich auszudrücken, obwohl wir auch anders davon reden könnten. Aber wir meinen nicht, daß es etwas Gutes ist, diesem Gedanken nachzuhängen. Fort damit und an das Gegenteil, an Gott gedacht und an das, was seines Wesens ist, an das Rechte und Gute gedacht und dabei die Gedanken festgehalten, so fest, wie es nur irgend geht. An Gott gedacht und an seine Macht und Größe, an die heilige Macht und Größe seiner Liebe, und nicht an uns selbst gedacht, an das armselige, sündige Menschenkind! Je weniger wir an uns selbst denken und an das Häßliche, das wir Sünde nennen, je mehr wir an Gott denken und an das, was mit ihm im Bunde unser Leben sein kann, ich zweifle nicht einen einzigen Augenblick: desto besser steht es mit uns und unserm Leben.

Barth will so wenig von „Psychologie" wissen. Er steht im beständigen, oft in leidenschaftlichem Kampfe mit aller „Psychologie". Aber es will uns scheinen, als ob keine andre Theologie so von „Psychologie" durchtränkt wäre wie die seine. Nur ist es immer wieder die Psychologie der Verzweiflung, der Selbstvernichtung, die er pflegt. Nein, wir wollen nicht unablässig uns selbst beobachten. Wir haben Besseres zu tun. Es ist das Verkehrteste, was wir tun können. Wir wollen uns nicht zergrübeln und fragen: Um Gotteswillen, glauben wir denn auch eigentlich? Wir wollen es nicht als das Höchste ansehn, was wir erreichen können, wenn wir sagen dürfen: „Wir glauben, daß wir glauben." Wir wollen glauben, wie Gott es uns gibt, und damit gut. Genau soweit wir Glauben, gottgewirkten Glauben in uns haben — ach, wir wollen uns auch nicht fragen, ob denn unser Glaube nun auch wirklich von Gott geschenkt, von Gott gewirkt ist — — wenn wir überhaupt glauben, so

ists ja gut. Genau soweit wir glauben, d. h. soweit wir auf Gott vertrauen und also auf Gott und das, was Gottes ist, unser Leben gründen, genau soweit sind wir auch unsers Gottes und seiner Hilfe und seines Heils gewiß. Der Glaube hat nicht Gewißheit, er bringt nicht Gewißheit, er wirkt nicht Gewißheit. Die Gewißheit kommt nicht als etwas besonders Großes und Wunderbares zum Glauben noch hinzu. Nein, der Glaube ist in sich selbst Gewißheit, und eine andre Gewißheit gibt es nicht. Wenn ich auf irgendeinen Menschen vertraue, so bin ich eben damit seiner und alles dessen, was er mir sein kann, gewiß. Und wenn ich auf Gott vertraue, so bin ich eben damit Gottes und alles dessen, was er mir sein und geben kann, gewiß. Das ist nur ein andres Wort, ein andrer Ausdruck für das Vertrauen. Die Gewißheit des Glaubens ist der Glaube selbst.

Also fort mit aller Selbstbeobachtung, aller Selbstzerfleischung und Selbstzerfaserung, ob wir glauben und unsers Glaubens und unsers Gottes gewiß sind! Fort mit dieser ganzen schrecklichen „Psychologie"! Wir kennen das alles auch nur zu gut. Aber gerade deshalb sagen wir: Fort damit! Gott segne uns mit ein wenig Glauben, und wenn er so klein wäre wie ein Senfkorn, es soll uns genug sein. An Gott wollen wir denken, nach Gott wollen wir fragen, auf Gott wollen wir unsern Sinn richten, auf Gott wollen wir vertrauen. An nichts Andres wollen wir denken, am allerwenigsten an uns selbst denken und ob wir nun auch wirklich Glauben haben, ob er wirklich uns von Gott geschenkt und wie groß er sei.

An Gott glauben aber heißt: an die Welt glauben. Auf Gott vertrauen heißt: auf die Welt vertrauen. Es kann nichts andres heißen.

Die Welt

Wie urteilt Barth über die Welt? Oft gar nicht so ungünstig. Der erste Eindruck, daß er ein Erneuerer des alten Marcionitismus, der den Schöpfergott und den Erlösergott voneinander unterschied, d. h. daß er ein Vertreter der grundsätzlichen und endgültigen Verneinung der Welt sei, trifft nicht zu. „Gott könnte die Welt nicht erlösen", sagt er sehr richtig, „wenn er nicht ihr Schöpfer wäre. Nur weil sie sein Eigentum ist, kann sie sein Eigentum werden ... Gott will als Schöpfer erkannt und verehrt sein auch in dem, was schlechthin ist und geschieht, ‚schlechthin' diesmal nicht nur als schlichthin, sondern wirklich auch als schlechthin zu verstehn: in aller Schlechtigkeit, Entartung und Verwirrung, die diesem Seienden und Geschehenden augenblicklich anhaftet. Reich Gottes ist auch das regnum naturae, mit dem ganzen Schleier, der über dieser Herrlichkeit Gottes jetzt liegt, — dem Schleier zum Trotz werden wir freilich sofort hinzufügen" (W. G. 51). „Alles Sein hat ein Wort Gottes, alles Vergängliche ein Unvergängliches, alle Zeit Ewigkeit zur Voraussetzung" (W. G. 83). Ein sehr feines Wort: „Die Stätte, wo das Absolute sich bezeugt, ist das Relative und zwar, späterer Entdeckungen und Fortschritte unbeschadet, immer das Relative, das uns vor die Füße gelegt ist" (W. G. 185). „Und darum erlaubt, ja gebietet uns die Einsicht in die echte Transzendenz des göttlichen Ursprungs aller Dinge, auch das jeweilig Seiende und Bestehende als solches in Gott, in seinem Zusammenhange mit Gott zu begreifen. Der direkte, der schlichte, der methodische Weg führt uns notwendig zunächst nicht zu einer Verneinung, sondern zu einer Bejahung der Welt, wie sie ist" (W. G. 51). Sehr schön weist Barth hin auf die Gleichnisse Jesu, „die nicht eine moralische, nicht die christliche, nicht irgendeine gedachte und postulierte Welt beschreiben, sondern höchst naiv die Welt schlechthin, wie sie es treibt und wie sie läuft, unbekümmert um den teilweise sehr massiven Erdenrest, der den geschilderten Vorgängen und Verhältnissen anhaftet" (W. G. 54). Und deshalb dürfen auch wir den Sinn nicht verlieren

für die Bedeutung dessen, was im Alltag um uns her geschieht, geschehen muß und in seiner Weise vollkommen und recht geschieht... Verdirb es nicht, es liegt ein Segen drin (W. G. 53). „Die Welt in ihrer Einheit mit Gott begreifen zu wollen, kann sträflicher Übermut sein. Es kann aber auch letzte Einsicht sein in das, was jenseits von Geburt und Tod wahr ist, Einsicht von Gott aus. Der religiöse Übermut muß verschwinden, wenn die Einsicht von Gott platzgreifen soll."

Damit reimt sich nun allerdings die radikale Oppositionsstellung schlecht, in die sich Barth der Welt und all ihrem Leben gegenüber durch seinen Gottesbegriff gedrängt fühlt. Es ist „im tiefsten Grunde" seine Meinung, daß die „Belebung unsers Lebens, an die wir durch Gott selbst genötigt glauben müssen, letzten Endes schlechthin jenseitig in der Aufhebung der Kreatürlichkeit besteht, in der wir uns jetzt und hier dem Leben gegenüber befinden. Es muß sich ja doch diese Aufhebung auf unser ganzes diesseitiges Leben beziehen, und das Licht, das durch die wachsende Erkenntnis Gottes in unsre Seele kommt, wird es je länger desto weniger zugeben, daß wir uns auch nur an einem Punkte mit dem endgültigen Todescharakter unsers diesseitigen Daseins abfinden können ... darum, weil unsre Seele erwacht ist zum Bewußtsein ihrer Unmittelbarkeit zu Gott, d. h. aber einer verloren gegangenen und wieder zu gewinnenden Unmittelbarkeit aller Dinge, Verhältnisse, Ordnungen und Gestaltungen zu Gott" (W. G. 44). Freilich „das Neue von Oben ist zugleich das vergessene und verschüttete Urälteste" (W. G. 52). Aber „das Ursprüngliche, das Schöpfungsmäßige im schlechthin Seienden und Geschehenden ist in keinem Sinne im Gegenstand selbst, sondern in seiner Idee, in seinem himmlischen Analogon zu suchen" (W. G. 55). Auch wenn Jesus im Weltlichen die Analogie des Göttlichen anerkennt und sich ihrer freut, so tut ers aus einer letzten Ruhe heraus, weil er dem Leben absolut kritisch gegenübersteht und darum mit der relativen Kritik immer auch zurückhalten kann (W. G. 55). Es handelt sich um eine Neuorientierung an Gott dem Ganzen unsers Leben gegenüber, nicht nur um ein In-die-Opposition-Treten in einigen oder vielen Einzelheiten (W. G. 64). „Nicht umsonst hat uns das Vergängliche das Gleichnis des Unvergänglichen geboten,

nun können wir das Unvergängliche nimmer vergessen, nun kann keine Ruhe mehr sein ferne vom Reiche Gottes. Nun kann kein Verweis auf ein Jenseits mehr Ruhe schaffen. Denn eben das Jenseits ist es ja, das durch seine Abwesenheit im Diesseits und durch sein Anklopfen an die verschlossenen Türen des Diesseits zur Ursache unsrer Unruhe wird" (W. G. 63). „Mag es uns noch so einleuchten, daß der Staat und die Wirtschaft, die Kunst und die Wissenschaft, aber noch viel primitiver: schon die banalen Notwendigkeiten des Essens, Trinkens, Schlafens, Älterwerdens, diese brutalsten Voraussetzungen der Gesellschaft, ihre eigenen Bewegungs- und Trägheitsgesetze haben, mögen wir noch so ernst damit rechnen, die Gültigkeit dieser Gesetze immer und immer wieder erfahren zu müssen, mag uns die absolute Torheit des auf Granit-Beißens noch so klar sein —, eins ist uns doch noch klarer, daß wir uns in eine letzte selbständige Gültigkeit dieser Gesetze nicht mehr finden können" (W. G. 44). „Es ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt, consummatio mundi, die Aufhebung alles Gegebenen, der Abbruch von allem Werden, das Vergehen dieser Weltzeit, das ist die Bedeutung des Reiches Gottes" (W. G. 88). „Es ist ja das Letzte das ἔσχατον, die Synthesis, nicht die Fortsetzung, die Folge, die Konsequenz, die nächste Stufe des Vorletzten etwa, sondern im Gegenteil der radikale Abbruch von allem Vorletzten, aber eben darum auch seine ursprüngliche Bedeutung, seine bewegende Kraft" (W. G. 67).

Was die Welt zu dem gemacht hat, was sie heute ist, zu dem Tal des Todes, in dem alle Dinge nur in dem, was sie in ihrer Selbständigkeit und Gültigkeit beschränkt, nur in ihrem kritisch zu gewinnenden Begriff, d. h. aber in ihrer Fragwürdigkeit, in der Möglichkeit und Notwendigkeit ihrer Aufhebung, ihrer Negation, in ihrer Fähigkeit, als das, was sie sind, hinzuweisen auf das, was sie nicht sind, also nur sub specie mortis die Herrlichkeit des Schöpfers widerspiegeln (R. 149) — das ist das, was die Bibel als den aller Geschichte vorausgehenden und alle Geschichte determinierenden Sündenfall schildert. Das aber kann kein historisch-physischer Vorgang in irgend einem Sinne sein (R. 151). Es ist die zeitlose, die transzendentale Disposition der Menschenwelt, die

überhaupt nur vernehmbar wird, indem sie durch die in Christus der Welt offenbarte Gerechtigkeit überwunden ist [sehr fein und treffend gesagt!] und die ihre Erklärung findet (und nicht findet) in der göttlichen Prädestination des Menschen zur Verwerfung, die seiner göttlichen Erwählung in Christus folgt wie der Schatten dem Licht (R. 151f.). Zuletzt läuft es darauf hinaus, daß, schlicht gesagt, der Mensch in seiner Kreatürlichkeit, „der psychische, der irdische, der geschichtliche Mensch, das ist, was überwunden werden muß" (R. 152).

Wir haben uns gewöhnt besser von der Welt zu denken und zu reden. Es ist uns, wir können es nicht leugnen und müssen es einmal mit harter Offenheit aussprechen, als werde die Hand wider Gott erhoben, wenn über die Welt mit solch schweren Worten abgesprochen wird, über dieselbe Welt, von der man doch weiß und sagt, daß sie die Welt Gottes ist. Es scheint uns wieder die Macht und Majestät Gottes zu kurz zu kommen, seine Macht, seine Majestät und seine Liebe, die für uns alle drei dasselbe sind. Immerhin habe ich hie und da den Eindruck gehabt, als ob über Welt und Sünde mit Barth eine Verständigung möglich sei. Das bringt die Dialektik so mit sich. Aber bei seinem seltsamen Urteil über die natürlichsten, gottgewollten und gottgeordneten Dinge wie Essen, Trinken, Schlafen, Älterwerden, die mit irgend so etwas wie Sünde und Gottwidrigkeit in ihrem normalen Gebrauch doch wahrlich nichts zu tun haben —, wir müssen gestehen, dabei geht uns der Atem aus. Und wenn Barth doch zuletzt im ganzen Diesseits nur die Abwesenheit des Jenseits sieht, wenn er nur das Anklopfen des Jenseits an die verschlossenen Türen des Diesseits hört, wenn er das Diesseits nur abgegrenzt vom Jenseits sieht, von ihm nur berührt wie der Kreis von der Tangente, die ihn in Wahrheit nicht einmal berührt, dann müssen wir sagen, da bleibt uns nur der Protest, und zwar der Protest in Gottes Namen.

Wenn Gott die Welt geschaffen hat, was bedeutet das anders, als daß Alles in ihr eine Verkörperung seiner Gedanken ist, und, solange es ist, solange bleiben auch diese Gedanken darin lebendig und wirksam. Die ganze Welt ist erfüllt von den schöpferischen Gedanken Gottes. Sie lebt von diesen ewig lebendigen Gedanken. Sie

lebt von seinem Willen. Er läßt aus seinen Odem, da werden die Tausende geschaffen; er zieht seinen Odem ein, da sinken sie dahin. Die Welt ist erfüllt von seiner ewigen Kraft und Gottheit. Gott lebt und atmet in derselben Welt, in der wir leben. Wir leben in der Welt seiner Wunder. Nichts ist in der Welt, was nicht ein Wunder wäre. Also ist nichts in der Welt des Diesseits, was nicht zugleich der Welt des Jenseits angehörte und zwar mit Haut und Haaren, mit Kern und Schale. Wir sehen nur Gott und seine Wunder nicht, weil sie zu groß, weil ihrer so viele, weil sie so alltäglich sind, weil wir beständig durch sie hingehen. Wir sehen sie nicht, bis uns die Augen dafür geöffnet werden. Ich bin ja selbstverständlich überzeugt, daß auch Barth sie sieht und sich immer wieder in Dankbarkeit und Ehrfurcht ihrer freut. Es beherrscht nur nicht in dem Maße sein Bewußtsein, daß es in den Blickpunkt seines Denkens tritt.

An Gott glauben heißt an die Welt glauben, und an die Welt glauben heißt an Gott glauben. Man soll uns erst zeigen, wo und inwiefern jemals, auch nur ein einziges Mal, irgendeine Spur von Glauben an Gott, von Vertrauen auf Gott vorhanden sein kann, das nicht zugleich Glaube an die Welt, Vertrauen zur Welt, zu irgendeiner Seite der Welt, zu irgendeinem Stück Welt wäre, zu irgend etwas, das der Welt, unsrer wirklichen Welt angehört. So ernst wir auch darüber nachdenken, wir finden nichts. Man belehre uns eines Bessern, wenn es möglich ist. Aber dieser Glaube an die Welt ist wahrlich keine so einfache, so selbstverständliche Sache. Wo er auch ist und wie er auch sich zeigt, ist er ein Wunder, „das absolute, das vertikale Wunder". Auch wir glauben ein wenig zu wissen von den Schrecknissen der Welt, von den Entsetzlichkeiten der Welt. Wir deuteten es schon einmal an. Sie muten uns immer wieder an, als hätte die Hölle mit hineingearbeitet in die Schöpfung unsers Gottes. Was nützt es, sich dagegen die Augen zu verschließen? Sie sind da, all diese grauenhaften Dinge, und sie sind in grauenhafter Menge da. Gibt es einen Gott, der diese Welt geschaffen hat, so hat Gott diese Dinge geschaffen, Gott sie erdacht, Gott sie gewollt. Können wir um ihretwillen nicht an die Welt glauben, so

können wir um ihretwillen auch nicht an Gott glauben. — Auch wir glauben ein wenig zu wissen von der Macht des Bösen, von der Macht der Sünde, die die Welt verdirbt. Wir haben unser Teil davon miterlebt, mitgesehen und mitgehört. Wir haben auch unser Teil dazu mit beigetragen. Und auch darunter sind Dinge, mit denen die Menschen einander, mit denen sie der „seufzenden Kreatur" das Dasein verbittern, Dinge, fast ebenso schrecklich, wenn auch in den Ausmaßen entsprechend bescheidener, als sie der Allmächtige sich fort und fort aufs neue auf das Gewissen lädt. Nichts hilft, als daß irgend etwas in der Welt uns begegnet, das uns innerlich überwältigt und uns trotzdem zu dem Vertrauen zwingt, daß hierin der eigentliche Sinn der Welt ist, daß hierin die Allmacht ist, die die Welt beherrscht und in der Welt sich durchsetzen wird, daß hierin das Eine, Wunderbare sich uns kund tut, neben dem alles Andre verschwindet, nein, durch das alles Andre, nicht für unsern Verstand, aber für unsern Glauben, für unser Vertrauen, seine Erklärung, ja sein Daseinsrecht findet, finden wird. Nichts hilft, als daß irgend etwas in der Welt uns begegnet, das uns das Herz anfaßt, das uns Mut und Hoffnung gibt, das so, daß jeder Widerspruch in uns verstummt, nicht ein für allemal, aber immer aufs neue in uns verstummt, uns sagt: Geh mit Vertrauen an die Welt heran und durch die Welt hindurch und du besitzt das Märchenwort, das Zauberwort, das alle Schrecken überwindet und dir zu Füßen legt, du hast das Rätsel der Welt gelöst, und nun siehst du, was in ihr und an ihr ist. Du hast Gott gefunden.

Aber es ist dann eben doch irgendein Stück, irgendein Leben, irgendein Mensch, irgendein Geschehn *in dieser Welt*, in dem Gott uns begegnet und uns sein Dasein, seine Macht fühlen läßt. Ob es Barth nicht möglich wäre, mit uns so zu denken? Ich erinnere an das bedeutsame Wort: „Die Stätte, wo das Absolute sich bezeugt, ist das Relative und zwar, späterer Entdeckungen und Fortschritte unbeschadet, immer das Relative, das uns vor die Füße gelegt ist" (W. G. 185). Freilich frägt es sich dabei, wie Barth sich diese Selbstbezeugung denkt. Gott ist der Ferne, der Fremde, der Unnahbare, der Unbekannte, der ganz Andere. Also kann das Absolute durch das Relative doch wohl nur dadurch sich bezeugen, daß

das Relative über sich selbst hinausweist, daß es die Abwesenheit des Absoluten kundtut und fühlbar macht, daß es etwas ahnen läßt, was es selbst nicht ist und niemals sein kann. Finitum non capax infiniti, das ist die alte reformierte Formel, die Barth auf das nachdrücklichste erneuert. Und wenn sein Gottesbegriff in der Tat der alte reformierte ist, so kann er natürlich gar nicht anders, als diese Formel aufs neue sich zu eigen zu machen. Damit ist dann aber Gott aus seiner Welt tatsächlich hinausgewiesen. Wir erneuern ebenso nachdrücklich die alte lutherische Kampfesformel: Finitum capax infiniti und können gar nicht anders. Das ist das Wort vom nahen Gott, dessen Odem die Welt erfüllt, der in den Wundern der Sternenwelt und nicht minder im bescheidensten Grashalm seine lebendige Gegenwart kundtut, ohne dessen unmittelbares Dazutun kein Sperling zur Erde, kein Haar von unserm Haupte fällt. Finitum capax infiniti! Es gibt in unsrer Welt nirgends eine Offenbarung der unbegrenzten Allmacht Gottes. Und wenn es die ungeheuere Gewalt ist, die die Erde durch all die Jahrmillionen hindurch rastlos um die Sonne treibt, es ist begrenzte Macht. Aber sie weist deshalb doch wahrlich nicht bloß über sich selbst hinaus auf eine Allmacht, neben der sie ein Nichts ist. Sie ist ganz gewiß nicht ein Nichts, nein, sie ist etwas ungeheuer Großes. Sie ist ein Stück der Allmacht. Ja, sie ist die Allmacht selbst, die Vergegenwärtigung der Allmacht, das Inaktiontreten der Allmacht in diesem Stück der Welt, so gut wie unsre ganze Kraft, so viel sie auch sonst vermag, in Aktion treten muß, wenn wir einen Strohhalm vom Boden aufheben. Und dieselbe Allmacht, die der Sterne Bahnen lenkt, gehört auch dazu, muß lebendig da sein und wirksam sein, um einem Kinde das Leben zu geben, um einen Grashalm aufsprießen zu lassen an unserm Wege. Der Grashalm wüchse nicht, wenn Gott nicht allmächtig wäre. — Es gibt keine vollkommene Gerechtigkeit in dieser Welt. Es gibt immer nur Gerechtigkeit, die Grenzen hat, die behaftet ist mit Ungerechtigkeit. Und doch ist sie da, die Gerechtigkeit. Sie erhebt die Herzen und erschüttert die Herzen. Und was sich im einzelnen Falle da zeigt, das ist nicht bloß eine Demonstration, ein Hinweis auf die wahre Gerechtigkeit, auf die Gerechtigkeit Gottes, neben der alles, was sonst Gerechtigkeit heißt,

nur Schmutz und Unrat wäre. Es ist kein Schmutz, es ist kein Unrat. Nein, es ist in all seiner Begrenztheit ein Abglanz, ein Widerschein, eine deutliche Kundgebung der ganzen, vollen göttlichen Gerechtigkeit. Es wäre nicht da ohne sie. Sie ist da in ihm. — Es gibt keine Wahrheit in der Welt, die nicht untermengt wäre mit Irrtum und Unwahrheit. Aber sie ist dennoch Wahrheit. Sie ist ein deutlicher Beweis, daß es so etwas wie Wahrheit gibt. Sie ist nicht bloß ein Fingerzeig auf etwas ganz Anderes, das gar keinen Vergleich mit sich duldete, das im unüberbrückbarem Abstande von ihr geschieden wäre. Sie ist ein Ausfluß, nein, das ist noch zu wenig gesagt, sie ist eine Erscheinung der göttlichen Wahrheit selbst, so wie sie an diesem Ort, zu dieser Zeit erscheinen konnte. — Es gibt keine Liebe in dieser Welt, keine völlig reine, völlig ungetrübte Liebe, keine Liebe über alles Maß, über alle Schranken hinaus, keine Liebe, die die grauenvolle Größe der Liebe Gottes hätte. Ja, sie ist einmal erschienen auf dieser Erde. Und dieses eine Mal ist die Wende der Zeiten. Dieses eine Mal genügt für die Erneuerung der Welt. Sie ist einmal erschienen — für unser Auge, für unser Denken allgewaltig, schrankenlos, ohne Maß und Ziel, und seitdem knien wir vor dem Kreuze und beten an und sehen den Himmel offen über uns und sehen in das Herz Gottes hinein und glauben, daß Gott die Liebe ist. Aber auch wo sonst ganz schlicht, ganz unscheinbar Liebe sich zeigt und ihre Werke tut, sie ist nicht bloß ein Zeugnis, das von dem redet, was sie nicht ist. Nein, sie ist für jeden, der sehen kann, ein Gottesbeweis, ein Blick hinein in das Geheimnis der Welt, das in ihr sich erschließt, in ihr sein Dasein, sein gebenedeietes Leben verrät. — Finitum capax infiniti! Das ist das Leben, das ist die Hoffnung der Welt. Wir glauben an die Welt und glauben, daß Gott in ihr lebt und wirkt. Wir glauben, daß er nicht umsonst die Jahrtausende hindurch in der Welt und an der Welt gearbeitet hat. Wir würden fürchten, an der Allmacht Gottes zu zweifeln, wenn dies Vertrauen nicht in uns wäre. Und wir lassen uns auch durch nichts, was das Bild der Welt entstellt und trübt, in diesem Vertrauen irre machen. Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist.

Den Unterschied zwischen Barth und uns können wir auf die Formel bringen: Barth verkündet den fernen Gott, den unnahbaren, der, so gern Barth das Wort gebraucht, nicht in einem Lichte, sondern in einer Dunkelheit und Verborgenheit wohnt, da niemand zukommen kann. Darum ist die Welt, obwohl sie von ihm geschaffen ist, von ihm entleert. Sie ist wie verlassen von ihm. Sie ist von der ewigen, zukünftigen, der neuen Welt, der Welt, wo Gott ist, freilich begrenzt, aber unübersteigbar abgegrenzt durch die Todeslinie. Wir glauben an den nahen Gott, von dem unser Leben kommt und in dessen Händen wir bleiben unser Lebelang, von dem kein Augenblick, von dem auch keine Sünde, keine Verirrung uns trennen kann. Er bleibt uns dennoch nahe. Er lebt und webt und atmet in derselben Welt, in der auch wir leben. Alles in der Welt stammt von ihm. Alles in der Welt zeugt nicht bloß von ihm, nein, es ist ein Wort Gottes selbst. Alles in der Welt lebt nicht bloß von ihm, von seiner Fürsorge und Hilfe, nein, es lebt von seinem Leben, es ist ein Stück, es ist ein Bild seines Lebens. Wir wissen sehr wohl, was diese Welt, und wissen noch viel besser, was uns selbst von Gott trennt und allezeit trennen wird. Wir wissen, daß auch der nahe Gott immer für uns der Hocherhabene, der ewig „Ferne" bleibt. Und wenn diese Welt fort und fort, oder, wir wollen sagen, wenn sie von Jahrhundert zu Jahrhundert unter der Arbeit Gottes immer sichtbarer, immer überzeugender und unwidersprechlicher sich umwandelte zum Reiche Gottes, wann würde es jemals heißen können: Nun ist es da, nun ist es vollendet, das Gottesreich, nun ist diese Welt zum Himmelreich geworden!? Und wenn unser Leben ein beständiger Aufstieg wäre und jeder Tag uns höher empor, näher zu Gott führte, niemals würden wir sagen dürfen: „Nun gehört Gott unser Leben ganz und gar mit jedem Herzschlag, jedem Atemzuge. Nun führen wir in Gott unser Leben." Barth kann uns das wirklich nicht nachdrücklicher und besser sagen, als wir selbst es wissen. Umgekehrt wird auch ihm seine Dialektik nicht bloß, nein, selbstverständlich auch die Erfahrung seines Lebens erlauben, von der Nähe Gottes zu sagen. Aber das ist der Unterschied: er steht nun einmal „tiefer im Nein als im Ja." Und dies Nein kommt hier jedenfalls einer förmlichen Verneinung der Welt

zum Verwechseln nahe. Es ist doch sehr bezeichnend, wenn er sagt: „Der direkte, der schlichte, der methodische Weg führt uns notwendig zunächst nicht zu einer Verneinung, sondern zu einer Bejahung der Welt, wie sie ist.“ Zunächst! Aber hinterher und in der Hauptsache, mit der ganz ungleich stärkern Betonung wird doch tatsächlich eine Verneinung der Welt daraus. Der ferne Gott und der nahe Gott! Das bleibt der große tiefgreifende Unterschied.

Vielleicht dient es dem bessern Verständnis, wenn wir hier einmal eine Anzahl Sätze neben einanderstellen, von denen je zwei wieder und wieder im Gegensatz zu einander stehn. Aber immer geben beide zusammen erst die ganze Wahrheit: Ich glaube an Gott, und darum ist er mir der ewig Ferne, der Unerforschliche, der Hohe und Erhabene, zu dem kein Gedanke je heranreicht. Ich glaube an Gott, und darum ist er mir der ewig Nahe, dessen Odem ich spüren, dessen Hand ich fassen kann in jedem Augenblick. — Ich glaube an Gott, und darum zittert meine Seele vor ihm. Ich glaube an Gott, und darum traue und trotze ich auf ihn. Er ist meine Zuflucht für und für. — Ich glaube an Gott, und deshalb fühle ich meine Ohnmacht und Nichtigkeit. Ich glaube an Gott, und deshalb steht mir seine Allmacht zur Verfügung, und nichts kann mir unmöglich sein. — Ich glaube an Gott, und deshalb bin ich nichts; ich liege anbetend im Staube vor ihm. Ich glaube an Gott, und deshalb weiß ich mich als das Kind des Hochgelobten, als den Herrn aller Dinge. — Ich glaube an Gott, und deshalb fühle ich erst die Last meiner Sünde. Ich glaube an Gott, und deshalb bin ich fertig mit der Sünde und werfe sie hinter mich. — Ich glaube an Gott, und deshalb kann nichts in der Welt mehr mein Herz gefangen nehmen. Ich glaube an Gott, und deshalb wird alles, was ich liebe, mir erst wirklich liebenswert. — Ich glaube an Gott, und darum verliert alles in der Welt seinen Wert für mich. Alles Große wird klein und alles Hohe und Heilige gering und nichtig. Ich glaube an Gott, und darum gewinnt alles in der Welt erst wirklichen Wert. Alles Kleine wird groß, und alles Große wird erst wahrhaft heilig und hoch. — Ich glaube an Gott, und darum denke ich sehr bescheiden von meinem bißchen Alltagsarbeit. Ich

glaube an Gott, und darum wird mir meine Berufsarbeit zum heiligen Gottesdienst. — Ich glaube an Gott, und darum weiß ich, daß ich Vater und Mutter, Sohn und Tochter hassen und lassen muß um seinetwillen. Ich glaube an Gott, und darum wird mir mein Haus zum Heiligtum und meine Familie zum Gottesreich im Kleinen. — Ich glaube an Gott, und darum ist mir die Erde keine Heimat mehr, mein Vaterland ist im Himmel. Ich glaube an Gott, und darum glaube ich an mein Volk und Vaterland, wie ich an Gott glaube. — Ich glaube an Gott, und deshalb sehe ich an allem in der Welt in harter Deutlichkeit das Gottwidrige und Schlechte. Ich glaube an Gott, und deshalb sehe ich an allem in der Welt vor allem das Gottgeschaffene, das Rechte und Gute. In allem sehe ich Gott. — Ich glaube an Gott, und deshalb sehe ich die ganze Welt im Argen liegen. Ich glaube an Gott, und deshalb sehe ich überall in der Welt das Reich Gottes sich aufbauen und das Gute von Sieg zu Sieg gehn.

Allemal sind beide Sätze wahr. Kein Satz ist ohne seinen Gegensatz richtig. Es kommt nur darauf an, auf welchem jedesmal der Nachdruck liegt. Barth legt den Nachdruck immer auf den ersten Satz. Er kennt wohl vielfach auch den zweiten Satz. Aber sehr selten wagt er ihn bestimmt und zuversichtlich auszusprechen. Immer wieder umstellt er ihn förmlich mit Warnungstafeln. Mit immer neuem Wenn und Aber belastet er ihn. Er ist eben tiefer im Nein als im Ja. — Für uns fällt der Ton immer und durchaus auf den zweiten Satz. In diesem zweiten Satz liegt das Evangelium. Wird der zweite Satz gestrichen, so wird das Evangelium gestrichen. Wird der zweite Satz verklausuliert, so wird das Evangelium verklausuliert. Wird der zweite Satz in nebelhafte Ferne gerückt, so wird das Evangelium in nebelhafte Ferne gerückt. Wir wollen nie den ersten Satz vergessen. Er soll wahrlich sein Recht und seinen schweren Ernst behalten. Aber immer nur, damit er das dunkle Gegenüber bildet für den zweiten Satz und dieser desto heller ins Licht tritt. Mit aller Freudigkeit und Zuversicht wollen wir den zweiten Satz vertreten. Uns und den Menschen, für die wir verantwortlich sind, wollen wir ihn tief und fest in die Seele hämmern. Und zwar ohne viel Fragezeichen, ohne viel Vorbehalte. So un-

eingeschränkt, mit solch voller Kraft, wie es Jesus und die Apostel tun. Wir wollen überzeugt sein, daß wir für sie und für uns nichts Besseres zu tun vermögen. Wo wir es an uns fehlen lassen, wo wir unserm Christennamen keine Ehre machen, — wir meinen, es liegt immer daran, daß der zweite Satz nicht mit seinem vollen, starken Ton uns die Seele erfüllt. Wir haben es vergessen, daß Adel verpflichtet.

Die heilige Schrift

Vor einiger Zeit ist eine kurze Skizze meiner religiösen Anschauung, wie ich sie auch hier entwickele, wieder einmal mit dem bekannten, immer zur Verfügung stehenden Schlagwort „rationalistisch" bezeichnet und abgewiesen worden. Ich erwähne es nur, weil es der Sache dient, kurz darauf einzugehn. Ob man gar keine Ahnung hat, was „rationalistisch" bedeutet? Die Rationalisten pflegten nur die Lichtseiten der Welt zu sehen und hervorzuheben, aus denen sie sich das Dasein Gottes herausrechnen konnten. Der kosmologische und der teleologische Beweis waren ihre hochgeschätzten und in ihren Augen unanfechtbaren Gottesbeweise. Für sie ruhte der „Glaube" mit völliger Sicherheit auf Verstandesschlüssen. Das war Rationalismus. Für uns trägt das Bild der Welt soviele erschütternd düstere Farben, daß für uns der kosmologische und der teleologische Beweis wie alle andern Gottesbeweise schlechthin ausschalten. Es gibt für uns keine „Gottesbeweise" mehr. Gott aus dieser Welt, wie sie nun einmal ist, herauszurechnen, ist eine vollkommene Unmöglichkeit. Wir sind ausschließlich und allein auf den Glauben gestellt, der gar keine greifbaren Grundlagen, gar keine Sicherheiten, gar keine Garantien hat als rein sich selbst. Er ist das Wunder, durch das Gott den Menschen zwingt und an sich bindet, das all der erdrückenden Fülle der handgreiflichsten Unmöglichkeiten sein trotziges Dennoch entgegensetzt. Und das soll Rationalismus sein? Wenn man doch wenigstens einen etwas treffenderen Ketzernamen herausfinden wollte, falls man für eine Anschauung, die nichts

andres als das Verständnis des Evangeliums sucht, durchaus einen nötig hat. Aber dieſen zu gebrauchen, sollte man sich doch nicht selbst zu Leide tun.

Es gibt keine Garantien des Glaubens, auf Grund deren er mit den Mitteln der ratio, der „gesunden Vernunft“ zu gewinnen wäre. Auch die heilige Schrift bietet ihm diese Garantien nicht, genau so wenig wie die große, reiche, die „arge, böse“ Welt. Die Bibel ist nun einmal kein Buch, in dem jedes Blatt dem andern gliche, jedes Kapitel, jeder Vers gleichwertig jedem andern wäre. So einfach hat unser Herrgott uns die Sache nun einmal nicht gemacht. Es gibt sehr schwerwiegende Unterschiede in der Bibel. Jeder ernste Bibelleser weiß das, und wenn er es nicht weiß, so bezeugt er es unbewußt dadurch, daß er Bücher, Kapitel und Sprüche vor den andern bevorzugt. Die Bücher der Chronik sind ihm nun einmal nicht dasselbe wie die Evangelien, und die Bücher Esra und Nehemia gelten ihm für sein religiöses Leben nicht den Briefen der Apostel gleich. Überhaupt nicht das Alte dem Neuen Testament. Wozu hätte sonst auch das Neue Testament noch hinzukommen müssen? Es ist uns wahrlich nicht darum zu tun, der Bibel irgend etwas an ihrer Ehre zu kürzen, wenn wir sie nicht für ein Orakelbuch ansehen können, das man aufschlagen kann, wo man will, und überall haben wir das sichere „Wort Gottes“. Wir fühlen uns religiös dazu verpflichtet, um Gottes und unsers Glaubens willen dazu verpflichtet, uns die Bibel sehr genau darauf anzusehn, von welcher Art das heilige Buch ist, das Gott uns gegeben hat. Und wir fürchten, daß wir uns gegen Gott wehren, wenn wir uns gegen die Wahrheit wehren. Wort Gottes! Das ist uns ein ungeheurer Gedanke, und unsre Ehrfurcht vor dem Allmächtigen verbietet uns einfach, ein Buch, wie das Buch Esther es ist, Wort Gottes zu nennen! Die Rationalisten haben jedes Wort in der Bibel stehn und gelten lassen. Sie haben es nur „vernünftig“ erklärt. Und wieder konnten sie sich auch aus der Bibel ihre „Vernunftreligion“ herausrechnen. Man kann auch heute mit hartem Entschluß jedes Wort in der Bibel für unfehlbare Wahrheit erklären. Nun freilich, dann hat man die sichere Grundlage, auf der man nun wieder rechnungsmäßig das Gebäude seines Glaubens aufbauen kann. Wie

hat man sich um die geschichtliche Echtheit des Johannesevangeliums bemüht! Wie hat man sich dafür aufgenommen, daß die Auferstehung Jesu besser beglaubigt sei als irgend ein andres geschichtliches Ereignis! Gewiß, dann hatte man wieder den festen Punkt, an den man sich halten konnte, und alles Andre machte sich wieder sozusagen rechnungsmäßig von selbst. Was ist das anders als Rationalismus? Nein, so leicht haben wir es nun einmal nicht. Die Bibel ist mit menschlicher Schwachheit behaftet wie jedes andre Buch. Es ist ein Buch durchsetzt mit ungezählten Widersprüchen und Irrtümern. So hat uns Gott das heilige Buch gegeben, und so müssen wirs hinnehmen und uns gefallen lassen. Wer will vor Gott hintreten und zu ihm sagen: „So durftest Du es uns nicht geben!" Er hat es getan, und uns bleibt nichts übrig als — das Wunder des Glaubens, das gar keine menschlichen Garantien hat, gar keine menschliche Sicherheit, gar keinen menschlichen Halt. Rein in der Luft steht unser Glaube und kann sich nur halten an den Gott, dessen Odem nun eben doch aus der heiligen Schrift uns entgegenweht. Wenn er drin ist, wird er sich schon kundgeben, und wem er den Sinn dafür öffnet, der wird ihn spüren. Wir haben nichts als das testimonium spiritus sancti. Aber der Geist weht, wo Er will, und wir haben ihm sicher nicht vorzuschreiben, wo er wehen soll.

Ist das Rationalismus? Ich habe es bis jetzt für das gerade Gegenteil von Rationalismus angesehen. Jedenfalls bleibt uns nichts, aber auch gar nichts, woran die ratio auch nur ansetzen und ihre Künste üben könnte. Aber nicht wahr? wir lassen der ratio die Zügel schießen, um alle Heiligtümer zu zerstören? Eine seltsame ratio jedenfalls, die mit eigner Hand alles hinwegräumt, worauf sie ihr Haus bauen könnte, um dann für diese Hauptsache völlig darauf verzichten zu müssen, auch nur noch das kleinste Wort dabei mitsprechen zu können. Aber auch bei jener „Zerstörung", bei jener „Hinwegräumung" handelt sie niemals auf eigne Hand. Sie steht auch dabei schon im Dienste des Glaubens. Sie ist die untertänige Magd des Glaubens und tut nur, was dieser ihr befiehlt. Der Glaube kann nun einmal keine Welt gebrauchen, die er sich selbst erträumt. Er muß sie nehmen, wie Gott sie geschaffen

hat, und muß also mit sehr offenem Auge sich in der Welt umsehn. Er kann auch keine Bibel brauchen, der er selbst vorschreibt, wie sie sein muß, wenn sie ihm gefallen soll. Er muß sicher sein, daß er sie nimmt und sieht, genau wie sie ist, genau wie Gott sie ihm gibt. Und nun frägt es sich, ob er trotz aller Mängel und Schwächen, die ihr anhaften, das Gottesgeschenk, das Gotteswerk erkennen, ob er die Stimme Gottes daraus vernehmen, ob er den Geist Gottes darin spüren kann. Nun frägt es sich, ob er vertrauen kann. Aller andre Glaube ist Menschenwerk und Selbsttäuschung.

Die Stellung Barths zur heiligen Schrift ist ein höchst interessantes Kapitel. Er weiß: „am Anfang der reformierten Kirche steht die Erkenntnis, daß die Wahrheit allein im Worte Gottes und das Wort Gottes allein in der alt- und neutestamentlichen Schrift enthalten sei" (W. G. 193). In der Vorbereitung einer neuen Erfassung des Schriftprinzips sieht er deshalb den einzigen ernsthaften Programmpunkt der reformierten Theologie für die nächste Zukunft (W. G. 199). Dahin vor allem geht darum sichtlich auch seine persönliche Bemühung. Das ist zweifellos der Grund, weshalb er seine ganze Theologie in der Form eines Kommentars zum Römerbrief gegeben hat.

Wie soll man nun sagen: Ist es eine besonders „freie" oder ist es eine besonders „gebundene" Stellung, die er zur Bibel einnimmt? Man kann schon so fragen, und zwar unter ausdrücklicher Hinzufügung des Wortes „besonders" zu den beiden Prädikaten „frei" und „gebunden". Nicht selten erinnert seine Exegese, überhaupt sein exegetisches Verfahren förmlich an die alte Inspirationslehre. Und ebenso wenig selten macht sie den Eindruck einer geradezu souveränen Haltung dem Schriftbuchstaben gegenüber. Wir werden es ihm schon zugestehen müssen, daß seine „Freiheit" in seiner „Gebundenheit" begründet liegt. Er hat Fühlung mit dem Leben der Schrift. Deshalb ist er dem Zwange des Buchstabens nicht unterworfen. Er hat etwas gesehn von dem „plötzlichen Stillgestelltsein und steilen Aufwärtsblicken und angespannten Lauschen, das für die biblischen Menschen so bezeichnend ist" (W. G. 77). „Ein Neues, Unvergleichliches, Unerreichbares, ein nicht nur Himmlisches,

sondern Überhimmlisches: Gott hat die Aufmerksamkeit dieser Menschen auf sich gezogen" (W. G. 84). Und darum sieht er, daß die Bibel nur Ein theologisches Interesse hat, das Interesse an Gott selbst. Aber er sieht auch, daß diese „biblische Linie" nicht identisch ist mit dem Bibelbuch. Er sieht „jene Ränder in der Bibel", wo die Bibel aufhört Bibel zu sein. Er sieht diese Ränder „besonders im Alten Testament oft verwirrend breit", aber er sieht, daß sie „auch im Neuen Testament durchaus nicht fehlen". Die Arbeit der historisch-kritischen Theologie erkennt er deshalb rückhaltlos an. Mit geradezu befremdlich starken Worten kann er das aussprechen. Er weiß: „Die literarischen Denkmäler einer vorderasiatischen Stammesreligion des Altertums und die einer Kultreligion der hellenistischen Epoche, das ist die Bibel. Also ein menschliches Dokument wie ein andres, das auf eine besondere Beachtung und Betrachtung einen aprioriischen dogmatischen Anspruch nicht machen kann." Das erklärt er für „eine Einsicht, die heute als verkündigt in allen Zungen und geglaubt in allen Zonen vorausgesetzt werden darf. Wir brauchen diese offene Tür nun nicht wieder einzurennen" (W. G. 76).

Unsere jungen Theologen können sich also nicht auf Barth berufen, wenn sie, wie man hier und da hört, eine gründliche Beschäftigung mit der theologischen Arbeit des letzten Jahrhunderts für mehr oder weniger überflüssig ansehn. Sie werden sich klar machen müssen, daß sie statt durch Barth von ernster Arbeit dispensiert zu werden, durch ihn, wie sich das gehört, ein tüchtiges Stück Arbeit noch hinzubekommen. Wie sollte denn auch die Theologie das einzige Gebiet sein, wo nicht selbstverständlich noch mehr gearbeitet werden müßte als früher. Das geistige Gebiet, wo man es mit Gott zu tun hat, darf wahrlich nicht der Gemächlichkeit vorbehalten bleiben. Wer ein bequemes Arbeitsfeld haben will, der suche sich irgendeinen andern Beruf. Das wenigstens sollte jedem begreiflich sein, daß Gott zu seinen Boten und Zeugen keine Faulenzer gebrauchen kann. Und wenn es doch wohl wünschenswert bleibt, daß Theologie noch weiterhin auf den Universitäten betrieben und gelehrt wird, wenn sie Wissenschaft ist und bleiben muß, so soll man sich auch klar darüber sein, daß man zu angestrengter wissen-

schaftlicher Arbeit verpflichtet ist. Es reicht, weiß Gott, nicht hin, wenn einer sich vor seine Bibel setzt und sich über das Schriftwort seine eignen Gedanken macht, und wenn er noch so sehr es sich träumen läßt, daß sie ihm unmittelbar vom Heiligen Geist eingegeben werden. Es ist sicher wahr, daß die Bibel ihr Bestes gibt in der unmittelbaren Berührung unsers Geistes mit dem Geiste der Apostel und Propheten. Es ist überhaupt wahr, daß alles Große in der Welt Inspiration ist. Aber Inspiration kommt ausschließlich und allein auf harte und härteste Arbeit hernieder. Man tue die Augen auf und sehe sich um. Diesen Satz wird man immer und überall bestätigt finden. An die Arbeit, ihr jungen Theologen, an die Arbeit, wie sie euers Berufes ist, an die strenge, wissenschaftliche Arbeit! Ich hoffe, daß diesen Ruf nur ein kleiner Prozentsatz nötig hat. Ich hoffe noch viel mehr, daß er überall in den Hörsälen und den Seminaren laut wird. Aber vielleicht ist es doch nicht überflüssig, daß er auch einmal von einem alten Pfarrer erhoben wird, der sicher nicht in erster Linie sich dazu berufen fühlt.

Wenn Barth auf das stärkste betont, daß das vernünftige und fruchtbare Gespräch über die Bibel jenseits der Einsicht in ihren menschlichen, historisch-psychologischen Charakter anfängt, so hebt er doch auch öfters nicht ohne Nachdruck hervor, daß man diese Einsicht notwendig besitzen, sie sich also angeeignet, sich erarbeitet haben muß. Freilich, wenn er hinzufügt: „Möchte doch der Lehrkörper unsrer hohen und niedren Schulen und mit ihm der ohnehin fortschrittliche Teil der Geistlichkeit unsrer Landeskirchen sich recht bald entschließen, ein Gefecht abzubrechen, das seine Zeit gehabt, aber nun auch wirklich gehabt hat“ (W. G. 76), so wird das allerdings unschwer dahin mißverstanden, als ob die ganze historisch-kritische Arbeit, die ihrerseits noch einen Berg von Problemen vor sich sieht, sich selbst zum Stillstand, ja zum Abbruch verurteilen solle. Inzwischen hat Barth im Vorwort zur „Auferstehung der Toten“ unmißverständlich erklärt, daß auch sein Versuch einer, wie er sie nennt, theologischen Exegese nur in beständigem Kontakt mit der historischen Forschung überhaupt unternommen werden könne, und hat dazu geraten, sich gegenseitig Raum zu lassen, natürlich ohne sich das kritische Gespräch zu ersparen. Es wird wohl schon dabei bleiben

müssen, daß auch die bisherige Art der Exegese ihr Recht und ihre Notwendigkeit behält.

Daneben wollen wir mit unsrer dankbaren und freudigen Anerkennung nicht zurückhalten für das von Barth geübte exegetische Verfahren, das, wenn es auch immer schon, ob auch in andrer Form und in steter Verkettung mit der historisch-philologischen Auslegung, seine Pflege gefunden hat, doch bei Barth in dieser Ausschließlichkeit den starken Eindruck der Neuheit macht.

Was ist das Charakteristische daran? Darüber hat er sich im Vorwort zur zweiten Auflage des Römerbrief-Kommentars ausführlich ausgesprochen. Er will nicht bloß feststellen, was da steht. Das soll ihm nur den Ausgangspunkt bilden zu einem mit allen Hebeln und Brechwerkzeugen einer ebenso unerbittlichen wie elastischen dialektischen Bewegung zu leistenden sachlichen Bearbeiten des Textes. Er will „das Wort in den Wörtern" suchen und dabei bis zu dem Punkt als Verstehender vorzustoßen suchen, wo er nahezu nur noch vor dem Rätsel der Sache, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der Urkunde als solcher stehe, wo er es also nahezu vergesse, daß er nicht der Autor sei, wo er ihn nahezu so gut verstanden habe, daß er ihn in seinem Namen reden lassen und selbst in des Autors Namen reden könne (XI). Die Sache, um die es sich handelt, liegt in dem Satze: „Gott ist im Himmel und du auf Erden". Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott, das ist für Barth das Thema der Bibel. Und er tritt an einen Text wie den Römerbrief heran unter der Voraussetzung, daß dem Paulus bei der Bildung seiner Begriffe die ebenso schlichte wie unermeßliche Bedeutung jener Beziehung mindestens ebenso scharf vor Augen gestanden sei wie ihm (XII). Erst recht aufmerksam sei er dabei gerade auf „die Anstöße des modernen Bewußtseins". Er lasse diese nicht als unerklärte historische Brocken liegen, sondern pflege darüber nachzudenken, bis er zum Teil gerade in ihnen die ausgezeichnetsten Einsichten zu entdecken meine. Doch macht er freimütig das Zugeständnis, daß seine Rechnung in keinem einzigen Verse etwa glatt aufgehe. Überall wittere er mehr oder weniger deutlich im Hintergrunde noch einen unverstandenen, unerklärten

Rest, der auf Verarbeitung, aber eben wirklich auf Verarbeitung warte, nicht daß man ihn übrig lasse (XIV).

Auch unserseits sind wir überzeugt, daß die hier vorgezeichnete Aufgabe der Exegese wichtiger und notwendiger als alles Andre ist, was sonst die biblische Exegese sich als Aufgabe stellen kann. Insoweit sie etwa diese Aufgabe bisher bei Seite gelassen hat, ist sie in der Tat an der Hauptsache vorübergegangen. Weshalb ist denn überhaupt die Bibel, dies Jahrtausende alte Buch, immer noch der Gegenstand der eingehendsten Forschung? Doch deshalb, weil wir in ihr die Urkunde oder sagen wir besser das Zeugnis der Offenbarung Gottes sehn, und zwar einer Offenbarung, von der die Christenheit heute noch lebt. Dieser Charakter der Bibel, ohne den die ganze theologische Bibelforschung ihren Sinn verlöre, muß doch eben deshalb Sinn und Ziel der Forschung bestimmen. Das darf auch nicht bloß der praktischen Theologie überlassen bleiben. Oder aber die praktische Theologie muß aus einer Art Aschenbrödel des theologischen Betriebs zur beherrschenden Königin des Ganzen werden. Barth spricht von den „sanften Auen der praktischen Theologie". Ich weiß nicht, wie weit er Recht hat, daß die praktische Theologie bislang auf sanften Auen gewandelt ist. Hat sie es getan, so hat sie dann jedenfalls gründlich ihren Beruf verfehlt. Wie sie nur hätte auf den Gedanken verfallen können, auf sanften Auen wandeln zu dürfen, ist mir, offen gesagt, vollkommen unverständlich. Barth fragt, ob man nicht mit dem Gefährlichen am Christentum noch immer auch sein Licht unter den Scheffel gestellt habe, ob Spengler nicht recht haben könnte, wenn er sagt, daß wir in ein „eisernes Zeitalter" einzutreten in Begriff seien, und ob es in diesem Falle zu vermeiden sei, daß die Theologie und die Theologen das zu spüren bekommen (XV). Die praktische Theologie muß dann jedenfalls das Organ sein, das diese Entwickelung am ehesten spürt, und soweit die eiserne Härte der Zeit sich heute schon deutlich genug fühlbar macht, müßte sie es längst schon gespürt haben. Nicht sanfte Auen dürfen die Gefilde sein, auf denen die praktische Theologie sich ergeht, sondern gerade ihre Wege müssen mit Schroffen und Abgründen und sturmumwehten Bergspitzen die vertrauteste Vertrautheit zeigen. Ohne Bild geredet: Gerade in ihr

müssen die Probleme, die unsre Zeit der Religion und zwar sowohl für das Einzelleben wie für das kirchliche Leben stellt, in all ihrer Unerbittlichkeit zum Austrage kommen. Oder sie weiß nicht, wozu sie da ist.

Wenn wir also die Zielsetzung der Barthschen Exegese durchaus in ihrem Recht und ihrer Notwendigkeit anerkennen, so erscheint es uns doch zweifelhaft, ob sie tatsächlich dieses Ziel erreicht. Barth gebraucht das Bild, daß eine rechte Exegese sich mit dem, „was da steht", solange auseinander zu setzen habe, bis die Mauer zwischen dem ersten Jahrhundert und unsrer Gegenwart transparent werde, bis Paulus dort rede und der Mensch unsrer Zeit hier höre, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die Sache, die hier und dort keine verschiedene sein kann, konzentriert sei (X). Eigentlich ist das Bild ein wenig unzureichend. Die Mauer müßte nicht bloß transparent sein, so daß wir Paulus bei seiner Arbeit beobachten könnten. Sie müßte auch zu einem so guten Schalleiter werden, daß seine Worte mit allem, was und wovon er redete, genau mit demselben Erfolg, den sie einst bei seinen ersten Hörern hatten, auf uns wirken könnten. Und das scheint mit Verlaub doch noch etwas schwerer zu erreichen zu sein. Wir müssen, wenn wir bei dem Bilde bleiben wollen, sagen: Barth holt den Apostel über die Mauer herüber in unsre Zeit. Und da es doch nicht zu verlangen ist, daß dieser in unsrer Gegenwart sich recht auskennt, so spricht dann eben Barth in seinem Namen. Wir können uns nicht helfen, aber diesen Eindruck haben wir doch immer wieder gehabt.

Es müßte zunächst einmal versucht werden festzustellen, was Paulus zu seiner Zeit zu den Römern hat sagen wollen. Erst dann kann die für uns zweifellos unvergleichlich bedeutsamere Frage kommen, was daran, abgesehn von der zeitlichen, vergänglichen Form, für uns das Bleibende, Ewige, „das Wort in den Wörtern" ist. Wenn Paulus vom Gesetz redet, so redet er eben vom jüdischen Gesetz und redet ganz gewiß nicht ohne weiteres von Religion überhaupt, was Barth dafür einsetzt. Im Gegenteil, er weiß sich im Gegensatz zum Gesetz, weil er eine ganz andre Religion vertritt, von der er sicher nicht dasselbe aussagen würde und in Wirk-

lichkeit aussagt wie von der Gesetzesreligion der Juden. Wenn gleichwohl, wie nicht zu bezweifeln ist, aus dem, was er vom Gesetz sagt, sich sehr ernste Warnungen ergeben für jede irrige Religionsauffassung, so ist das eine Frage, die erst hinterher aufgeworfen werden und deren Beantwortung erst durch sehr sorgfältige Erwägungen aus den Worten des Apostels erschlossen werden kann. Wir fürchten, daß Barth hier seine Auffassung von Religion einen sehr folgenschweren Streich spielt. Für Barth hört Religion genau an dem Punkte auf, wo sie für uns anfängt. Weil er Gottes Werk und menschliches Erleben und Tun schroff von einander trennt, in unvereinbaren Gegensatz zu einander stellt, so ist er genötigt, alles, was er Religion nennt und was eben das ganze Gebiet menschlichen Handelns und Erlebens umfaßt, als etwas Verdächtiges, Minderwertiges, ewig Irrendes, nie zum Ziele Führendes anzusehn und zu bewerten. Für uns fängt Religion erst da an, wo das Gotteswerk im Menschen anfängt. Alles Andre — es mag sich Religion nennen, es mag wie Religion aussehen, ist nur Religionsversuch, Religionsersatz, ist vielleicht eine Vorstufe zur Religion, vielleicht gar eine Vortäuschung von Religion, aber nicht wirklich Religion, nicht das, was im Sinne des Evangeliums allein Religion zu heißen verdient. Wo wahrhafte Religion ist, da muß der Mensch von Gott berührt, da muß der Geist Gottes im Menschen wirksam sein. Aber damit hört des Menschen Tätigkeit nicht auf, damit fängt sie erst recht an. Und alles, was Gott in und am Menschen tut, das tritt nur in der Form menschlichen Empfindens, menschlichen Wollens, menschlichen Erlebens, menschlichen Handelns in Erscheinung und ist nur so vorhanden, also nur in der Form menschlicher Religion. Das ist ein Maßstab dafür, wie sehr uns die entsprechenden Ausführungen Barths verfehlt erscheinen, mögen sie auch im Einzelnen für verkehrte Religionsformen noch so sehr zutreffen.

Nebenher! Wie ist das? Barth will mit allen Hebeln und Brechwerkzeugen einer ebenso unerbittlichen wie elastischen dialektischen Bewegung den Text bearbeiten und so zu dem „Wort in den Wörtern", also doch zu dem Ewigen, dem Göttlichen, zu dem Geist, zu der Wahrheit, also zu Gott durchdringen. Die Hebel und Brechwerkzeuge sind doch in des Menschen Hand und werden vom

Menschengeist mit Menschenkraft geführt. Gibt es denn doch in Barths Sinne vom Menschen aus einen Weg zu Gott, an den zu denken er doch sonst und mit gutem Recht so bestimmt verbietet? Für unsre Auffassung können die Hebel und Brechwerkzeuge auch in des Menschen Hand sehr wohl von Gott geleitet und, was sie schaffen, ein Werk und Geschenk Gottes sein. Für Barth aber ist das etwas, das seinem Denken durchaus widerspricht. Wird da nicht seine ganze Anschauung in Frage gestellt?

Wenn zum Andern Barth statt Israel ganz einfach Kirche sagt, freilich mit Unterscheidung der „Kirche Esaus" und der „Kirche Jakobs", so läßt auch das wieder die Meinung des Apostels unnachgefragt beiseite. Es wird wohl so sein, daß, wie er „Christus nach dem Fleisch" nicht mehr kennt und kennen will, ihm auch Paulus nach dem Fleisch nicht mehr entscheidend in Betracht kommt. Aber wir meinen, es wäre doch sehr förderlich gewesen, wenn er den Paulus nach dem Fleisch aufgesucht und sehr sorgsam angehört hätte. Paulus hat es nun doch einmal mit dem wirklichen Israel zu tun. Und so sehr er noch an seinem Volke hängt, so fühlt er sich doch innerlichst von ihm geschieden. Tut er das auch der Kirche gegenüber, die er selbst hat aufrichten helfen? Er weiß, daß er damit ein Werk der Rettung aus dem Verderben der heidnischen und jüdischen Welt vollbracht hat und vollbringt. Was er von Israel sagt, würde er sicher nicht im selben Atem auch von der christlichen Kirche sagen. Zweifellos hat die Kirche hinterher zu fragen, ob und in welchem Sinn und Maß das Urteil über Israel nicht auch ihr gilt. Aber das ist dann eben eine zweite, wir sagen noch einmal: eine für uns selbstverständlich noch viel wichtigere Frage. Sie würde aber unseres Erachtens eine nicht bloß sicherere, sondern auch nach verschiedenen Seiten hin eine andere Beantwortung gefunden haben, wenn diese erste Frage vorangegangen wäre. Wir vermuten, daß auch hier wieder Barths Gottesbegriff, seine Scheidung von Göttlichem und Menschlichem hineinspielt. Er will das Gotteswort unvermittelt zu uns reden lassen und fürchtet, daß es durch die Röhrenleitung menschlichen Suchens, Fragens und Erwägens getrübt werden könne. Tatsächlich aber geht es ohne diese bitterernste menschliche Bemühung nun doch einmal nicht, und ohne sie ist es auch bei ihm nicht gegangen.

Wenn er entsprechend den bereits angedeuteten Umschreibungen statt Jude Gottesmensch sagt und statt Grieche Weltmensch, so weist das darauf hin, daß die ganze Umstellung der Begriffe bei ihm der Ertrag einer Überlegung ist, die ihm vielleicht allerlei Erfinderfreude eingebracht hat, die aber dadurch nicht weniger zweifelhaft wird. Auch abgesehn von der Bedeutung und Anwendung, die diesen beiden Bezeichnungen gegeben wird, ist doch immer noch zu fragen, ob sie wirklich in derselben Weise nebeneinander und gegeneinander gestellt werden können wie die Worte Jude und Grieche. Und ob, wenn es dennoch geschieht, sich das Verständnis der Paulusworte nicht notwendig verschieben muß. Uns aber ist es von vornherein zweifelhaft, ob es überhaupt ratsam ist, die beiden Worte Gottesmensch und Weltmensch als schablonenhafte Bezeichnungen für zwei verschiedene Menschentypen zu gebrauchen. Ist ein Gottesmensch notwendig etwas andres als ein Weltmensch? Könnte es sich nicht zeigen, daß ein rechter Gottesmensch gerade recht in die Welt hineinpaßt, gerade recht in der Welt heimisch wird, also auch gerade recht ein Weltmensch ist im vollsten Sinne des Wortes, und daß also auch umgekehrt erst ein rechter Weltmensch wirklich das Zeug zu einem Gottesmenschen besitzt und daß es so gerade im Sinne des Evangeliums ist? Könnte es sich nicht also zeigen, daß man in der Anwendung dieser Worte doch noch etwas vorsichtiger sein müßte, als Barth damit umgeht, und daß man dann darüber auch zu andern Ergebnissen kommen würde?

Wir beschränken uns auf diese wenigen Andeutungen über den Gebrauch solcher die Gedankenbewegung beherrschenden Worte. Sie mögen zur Erklärung und Rechtfertigung des Eindrucks genügen, daß uns doch die Exegese Barths noch nicht die Lösung des Rätsels gebracht zu haben scheint, und zwar deshalb nicht, weil sein Lösungsversuch — selbstverständlich — von den Gedanken geleitet wird, die für sein ganzes Denken bestimmend sind.

Man hat das Prinzip der Schriftgemäßheit das reformatorische Formalprinzip genannt. Aber Barth sagt sehr nachdrücklich: „Daß Gott sich bezeugt in der Heiligen Schrift, das war unsern Vätern — den Vätern der reformierten Kirche — durchaus nicht „nur“ Form, ja

ganz und gar nicht „Form", sondern gegenwärtigster, lebendigster, vollster Inhalt" (W. G. 194). Und er meint: „Dürften wir dieses A und O reformierter Lehre nicht als Formal-, sondern als lebendigstes Materialprinzip in unsern Kirchen, oder sagen wir bescheidener: nur einmal in den Studierstuben unsrer Pfarrhäuser voraussetzen, so brauchte uns um den Inhalt und zwar um den echt reformierten Inhalt unsrer Dogmatik II nicht bange zu sein" (W. G. 198). Wir finden es doch sehr bezeichnend, daß Barth das Materialprinzip evangelischer Dogmatik nicht kennt bzw. nicht anerkennt. Und dies Materialprinzip ist der Glaube. Ich erinnere mich noch sehr lebhaft, welchen Eindruck es als Student auf mich machte, als ich in Leipzig von dem verehrungswürdigen Professor Kahnis ausführen hörte: Daß der Glaube das Materialprinzip der Dogmatik sei, bedeute, daß alle Sätze, alle Wahrheiten der Dogmatik aus dem Glauben, dem lebendigen, rechtfertigenden Glauben herauswachsen, sich wie von selbst daraus ergeben müßten. Mit gespanntem Interesse wartete ich darauf, daß das bei jedem einzelnen Satze nachgewiesen werden würde. Tatsächlich wurde dieser Nachweis noch nicht einmal bei einem einzigen Satze auch nur versucht. Die gegebene Erklärung war nur eine Worterklärung des Ausdrucks „Materialprinzip" gewesen. Für mich hat sie den Erfolg gehabt, daß mein ganzes Leben hindurch mein theologisches Denken auf diesen Punkt gerichtet geblieben ist.

Es ist durchaus begreiflich, daß Barth von dem Materialprinzip vollständig absieht. Er kann es unmöglich ernst damit nehmen. Das läßt sein Gottesgedanke nicht zu. Er meint diesen Gottesgedanken in der Heiligen Schrift zu finden. Die Heilige Schrift ist ihm deshalb als Formal- und Materialprinzip willkommen. Aber dieser Eine, Einzige und Einzigartige, dieser Alleinmächtige und Alleinherrliche, dieser in unbedingter Freiheit den Menschen Richtende und Begnadigende, dieser schlechthin Überlegene und ohne Verhandlung Gebietende (W. G. 200), dieser eifersüchtige Gott, der seine Ehre keinem Andern lassen will, dieser ewig Fremde, ewig Unbekannte und Verborgene, dieser ganz Andere kann natürlich nur einen Glauben schaffen, der nie etwas andres ist als Furcht und Demut, als Unterwerfung und Anbetung, nie etwas andres als „Hohlraum", bei

dem alle menschliche Betätigung ausgeschaltet ist, also einen Glauben, der als Glaube, als Menschenglaube nichts ist. Wie könnte der Gedanke an diesen Gott einen Glauben als Materialprinzip, als Quell aller Erkenntnis kennen und ertragen? Auch unser Glaube entspricht durchaus unserm Gottesbegriff. Es bleibt bei dem wundervollen Lutherwort: „Einen Gott haben heißt ihm von Herzen trauen und glauben. Die beiden gehören zu Haufe: Glaube und Gott." Ein Gott, der sich mir als Vater offenbart, der schafft in mir einen Glauben, der gar nicht anders kann als vertrauen.

Aber wie ist das? Wenn der Glaube der Quellort aller Erkenntnis ist, wenn alles, was ich als Christ denke und weiß, aus dem Glauben hervorwachsen muß, wenn das alles nichts andres als Gedanken des Glaubens sein dürfen, so muß also auch der Gottesgedanke aus dem Glauben hervorgehn? Der Glaube muß das Erste, der Gottesgedanke das Zweite sein? In der Tat, so ist es auch. Sicherlich eine ungeheure Verselbständigung des Glaubens, eine Betonung seines Eigenwerts, seiner schöpferischen Kraft, die der Auffassung Barths sozusagen ins Angesicht schlägt. Wir glauben eher, als wir an Gott glauben. Ein Kind glaubt an seine Mutter, ehe es weiß, daß es eine Mutter hat und was das bedeutet. Es sieht mit frohen, glaubenden Augen in die Welt hinaus, ehe es auch nur das Wort Welt gehört und eine Ahnung davon hat, was alles dies Rätselwort in sich schließt. Es hat den Glauben mitbekommen in jedem Tropfen seines frischen, gesunden Bluts als die notwendigste, unentbehrlichste Ausstattung, die es fürs Leben bedarf. Ist das deshalb weniger ein Werk und Wunder Gottes, weil es so alltäglich ist? Wenn man doch begreifen wollte, daß der Alltag der Anfang und das Ziel aller Wege Gottes ist! Daß mitten unter dem alternden, schwarzseherischen, ewig nörgelnden, ewig bedenklichen Geschlecht, das über den Enttäuschungen des Lebens den Glauben verlor, immer wieder ein junges Geschlecht heranwächst, das ganz selbstverständlich glaubt, das ist — wir sagen es mit aller Bestimmtheit — der sicherste aller Gottesbeweise. Es ist die unmittelbare Selbstbekundung des nahen, des lebendigen Gottes, der in seiner Welt lebt und webt und es — hier sehen wir's vor Augen — sehr genau

weiß, was er zu tun hat, um seine Welt zu erhalten und sie seinem Ziele entgegenzuführen. Es ist tatsächlich „das absolute, vertikale Wunder".

Wenn das Kind auf der Mutter Schoß, aus der Mutter Munde von Gott hört, so ist ihm das nur so zu sagen die selbstverständliche Unterschrift unter das Bild, das es von Welt und Leben in sich trägt. Indem der Glaube die Augen aufschlägt, indem er seiner selbst bewußt wird, wird er zum Gottesglauben. Der Gottesgedanke ist der Ausdruck dafür, daß der Glaube sich auf sich selbst besonnen hat und seines Daseinsrechtes froh geworden ist. Jetzt fühlt er von einem großen Leben sich erfaßt, sich durchdrungen, sich getragen und geführt und daß er damit erst wirklich zum Leben erwacht und weiß, wofür er lebt. Wir können uns nicht denken, daß es jemals etwas Sichereres und Größeres geben könnte als dies unmittelbare Erleben Gottes. Glauben heißt leben und leben heißt glauben. Der Glaube ist gleichbedeutend mit dem Leben. Das Leben wird sich schon sein Recht und seine Wahrheit nicht streitig machen lassen. Es wird jedem ins Gesicht lachen, der töricht genug ist, es zu versuchen. Der heiße, übermächtige Drang und Wille zum Leben ist da, unausrottbar da, und er findet seinen Grund und sein Ziel, er findet seinen Sinn und sein Recht nur in Gott. Aber natürlich, wer das Leben verneint, verneint auch Gott. Gott läßt sich nur dem „beweisen", nur dem zeigen, der leben, schaffend und hoffend und vertrauend leben will. Leben heißt glauben. Und aus dem Glauben, der gleichbedeutend mit dem Leben ist, wächst der Gottesgedanke hervor. Aber natürlich, er begreift Gott als den, der ihn schuf, der eher da war als er. Er begreift Gott als den, von dem er lebt und ist und ohne den er selbst, der Glaube, sinnloser Unverstand wäre. Er begreift ihn als die Quelle seiner Kraft, als den großen Bürgen für alles, woran er sich müht und worauf er hofft. Der Glaube hat nie von erster Stunde an an irgend etwas Andres geglaubt als an Gott. Aber er ist eher da, ehe er bewußt an Gott glaubt. Aber damit der Glaube da sein kann als der Sinn und das Recht alles Lebens, muß Gott sein von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Also der Glaube ist das Materialprinzip unsrer Dogmatik, all unsrer Gedanken von Gott und Welt, von Schicksal und Leben,

vom Menschen und seiner Bestimmung, seiner Sünde und Erlösung, seinem Elend und seiner Hoffnung, von Zeit und Ewigkeit. Und wir wollen uns dies Materialprinzip nicht nehmen lassen. Es liegt mehr daran als nur die Vereinheitlichung unsrer Anschauung, obwohl auch diese mehr bedeutet, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Nein, der Glaube, d. h. das Vertrauen, das ehrfurchtsvolle, dankbare, mutige Vertrauen, muß all unser Denken bestimmen, damit es auch unser Leben bestimmen kann. Es muß unserm Denken seine Richtung und seinen Inhalt geben. So nur denken wir recht von allem, woran wir zu denken haben. Auch hier heißt es: was nicht aus dem Glauben geht, das ist Sünde, das ist Irrtum und führt auf den Irrweg.

Aber das Formalprinzip ist auch für uns die Heilige Schrift. Sie gibt unserm Glauben und unsern Glaubensgedanken die Form, in der allein sie leben können. Ohne die Schrift würden sie ganz andre sein. Der Heiligen Schrift ihre Ehre nicht geben, würde sicherlich nichts andres bedeuten, als die Offenbarung Gottes verleugnen, von der sie zeugt. Diese Offenbarung wird schon nicht umsonst geschehen sein. Wenn unser Glaube in ihre Hände kommt, da wird er eine Form bekommen, von der er sich zuerst nicht träumen ließ. Ob ich auf einen Gott vertraue, wie ich ihn mit meinen eigenen Augen aus Welt und Schicksal und Leben ablese, wie ich mit meinen eigenen Gedanken ihn mir forme, um dann doch wahrscheinlich über kurz oder lang an ihm irre zu werden, oder ob ich einem Gott vertraue, der mir in Jesus seine heilige Liebe offenbart, einem Gott, der sein liebstes Kind am Marterpfahle sterben ließ, und von diesem Gott mir die Rätsel der Welt und des Lebens lösen lasse, das wird schon ein Unterschied sein. Beides muß da sein: das gottgeschaffene lebendige Material meines Glaubens und die gottgeschaffene Form, die ihm Richtung, Gestalt und Festigkeit gibt. So kann etwas erstehen, das seinem Schöpfer Ehre macht. Die Heilige Schrift ist da. In ihr weht und webt der Geist Gottes. In ihr lebt Jesus Christus. Wir werden schon nicht an ihr vorübergehn. Wir können es nicht. Wir können an keinen andern Gott mehr glauben als an den Gott und Vater Jesu. Welcher andre Gott könnte der Schöpfer und Bürge unsers Glaubens, unsers Lebens sein?

Jesus Christus

Es ist uns immer wieder eine Freude zu lesen, was Barth über Jesus Christus sagt. Ist es möglich, noch etwas Größeres von ihm zu sagen als: „Gott sendet ihn nicht, um hier irgend etwas zu verändern, nicht um das Fleisch durch Moral zu verbessern, durch Kunst zu verklären, durch Wissenschaft zu rationalisieren, sondern um des Fleisches Auferstehung zu verkündigen, den neuen Menschen, in dem Gott sich erkennt als in seinem Ebenbilde und der in Gott als in seinem Urbilde sich selbst erkennt; die neue Welt, in der Gott nicht erst zu siegen braucht, weil er schon gesiegt hat, in der er nicht etwas neben Anderm ist, sondern alles in allem; die neue Schöpfung, in der Schöpfer und Geschöpf nicht Zwei, sondern Eins sind" (R. 262 f.).

Recht aus der Seele gesprochen ist es uns — wir kommen in andrem Zusammenhange noch einmal darauf zurück — wenn er schreibt: „Treue Gottes ist jenes göttliche Beharren, kraft dessen es an vielen zerstreuten Punkten der Geschichte immer wieder Möglichkeiten, Gelegenheiten, Zeugnisse für die Erkenntnis seiner Gerechtigkeit gibt. Jesus von Nazareth ist unter diesen vielen Punkten derjenige, an welchem die übrigen in ihrer zusammenhängenden Bedeutung als Linie, als der rote Faden der Geschichte erkannt werden. Christus ist der Inhalt dieser Erkenntnis: die Gerechtigkeit Gottes selbst" (R. 72). Oder wenn er schreibt: „Immer und überall war Vergebung der Sünden, immer und überall war über Menschen das Wunder des Reichtums göttlicher Güte, des Ansichhaltens seines Zorns, der göttlichen Geduld, immer und überall sind Menschen an Gott krank gewesen und gesund geworden. Durch Jesus aber haben wir die Augen bekommen zu sehen, daß es so ist" (R. 83). Das heißt erst Jesus in seiner universalen Bedeutung wirklich verstehen. Es stört uns auch nicht solch ein seltsam, ja verwegen klingendes Wort: „Menschlichkeit, Weltlichkeit, Geschichtlichkeit, Natürlichkeit, in allen Farben schillernde Fraglichkeit, Tummelplatz für die erhabenste und für die absurdeste Betrachtungsmöglichkeit, mit allerlei Steinen,

an denen schließlich jede in ihrer speziellen Weise zu Fall kommt — das ist das ‚Leben Jesu', mehr als irgendein andres Leben. Und es muß das sein. Blasphemie ist nicht das Ärgernis, das wir alle an Jesus nehmen, der eine hier, der andere dort, wohl aber die Meinung, ohne Ärgernis zu nehmen, mit ihm auskommen, von ihm reden und hören zu können" (R. 265). Es ist durchaus nicht das einzige Wort von der Art. Das heißt religiös geredet. Solche Worte sind die Inspirationen frommster Augenblicke, anbetender Versenkung.

Barth findet auch unsre volle Zustimmung, wenn er aus dem ganzen Leben Jesu immer wieder eigentlich nur die drei Bestimmungen des Apostolikums: Geburt, Tod und Auferstehung heraushebt, ja eigentlich nur Tod und Auferstehung, ja eigentlich nur den Tod. Uns ist das weder ein „kleiner" noch ein „großer Ärger", wie er befürchtet. Sehen wir doch, wie auch Luther in seiner Erklärung des zweiten Artikels sich ausschließlich auf diese drei Punkte, ganz dem Artikel entsprechend, beschränkt. Es ist ganz und gar auch unsre Meinung, daß der Tod Jesu der Höhepunkt, nein, das nicht bloß, sondern daß er das Kompendium seines Lebens ist, daß „das Leben des Christus anschaulich wird in seinem Tod am Kreuz, einzig und allein und ausschließlich in seinem Tod am Kreuz". Wir haben nichts dagegen, wenn die „Lehre vom munus triplex eine Verdunkelung und Abschwächung der konzentrierten neutestamentlichen Auffassung" genannt wird (R. 138). Auch wir können sagen, daß „keine Zeile der Synopse allenfalls auch ohne das Kreuz zu verstehen wäre" (R. 138). Das aber ist uns doch zu viel, daß von allem, was uns sonst in den Evangelien erzählt wird, nichts in eignem Lichte leuchte, sondern alles nur in dem Lichte, das von seinem Tode ausgeht (R. 138). Nein, es sind keine Planeten, die nur von der Sonne des Kreuzes her ihr Licht erhalten. Es sind Sterne, die selbst das Licht Gottes als eignes Licht in sich tragen.

Es ist jedenfalls fraglich, ob Barth so auch seine Ansicht von dem Tode Jesu aussprechen würde. Hier, meinen wir, zeigt sich der Unterschied. Wieder tritt ihm hier sein Gottesbegriff hindernd in den Weg, der die Fernhaltung alles Geschichtlichen, Irdischen,

Weltlichen von Gott, — ja das vernichtende Urteil über alles Menschliche fordert. Barth macht die schärfste Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem überhistorischen Christus. Wieder und wieder betont er, daß er ebenso wie Paulus Christum nicht mehr kenne nach dem Fleisch. „Mag es sich mit dem historischen Jesus verhalten, wie es will", sagt er, „Jesus der Christus, des lebendigen Gottes Sohn, gehört weder der Historie noch der Psychologie an, denn was historisch und psychisch ist, das ist eben als solches verweslich" (W. G. 95). Auch die drei Punkte, auf die es ihm im Lebensbilde Jesu Christi im Grunde allein ankommt: Geburt, Tod und Auferstehung, kommen in keiner Weise als historische Ereignisse in Betracht. Er kann von Geburt und Auferstehung die orthodoxesten Formeln gebrauchen, er kann von der Geburt aus der Jungfrau und von leiblicher Auferstehung reden, aber man erkennt bald, daß ihm diese Worte nur dazu dienen, um beides auf das gründlichste der Geschichte zu entnehmen. Die Auferstehung ist ihm das „unhistorische Ereignis κατ' ἔξοχήν" (R. 187). „Sollte die Auferstehung in irgend einem Sinne selbst ein Faktum der Geschichte sein, dann würde keine noch so starke Beteuerung und keine noch so verfeinerte Überlegung zu verhindern vermögen, daß auch sie in das Schaukelspiel von Ja und Nein, Leben und Tod, Gott und Mensch, das für die geschichtliche Fläche bezeichnend ist, hineingerissen erscheine.... Die Auferstehung nähme dann Teil an der Ferne, Undeutlichkeit, Unrichtigkeit und grundsätzlichen Fraglichkeit aller geschichtlichen Dinge" (R. 186). Wäre die Auferstehung „ein ‚historisches' (psychisches, physisches oder hyperphysisches) Ereignis", so müßten „neben allerlei mehr oder weniger ‚gläubigen' Massivitäten und Klügeleien doch auch Scheintods-, Betrugs-, objektive und subjektive Visionshypothesen nebst spiritistischen und anthroposophischen Möglichkeiten zur Diskussion zugelassen werden" (R. 185). Die Auferstehung ist nichts andres als der Kreuzestod, nur eben von der Seite Gottes aus angesehn. Eben deshalb ist sie leibliche Auferstehung.

Und was ist der Tod am Kreuz? Der Tod Christi ist das letzte Wort Gottes über diesen Menschen in dieser Welt, seine grundsätzliche Negation (R. 176). Er hat die Versöhnung gebracht „durch

Gottes Treue in seinem Blut, d. h. aber in der Hölle seiner vollkommenen Solidarität mit aller Sünde, aller Schwachheit, allem Weh des Fleisches, im Geheimnis seiner für uns rein negativen Größe, im Abblenden und Auslöschen aller Lichter (Held, Prophet, Wundertäter), die menschlich leuchten und die, weil und solange Jesus Mensch unter Menschen war, auch in seinem Leben leuchteten" (R. 82). „Auf Golgatha wird mit allen menschlichen Möglichkeiten auch die religiöse Gott geopfert und preisgegeben.... Der Prophet, der Weise, der Lehrer, der Menschenfreund, der Messiaskönig stirbt, auf daß der Sohn Gottes lebe. ... Im getöteten Gesetzeschristus hat die letzte, höchste Menschenmöglichkeit: ein gläubiger, ein frommer, ein begeisterter, ein betender Mensch zu sein, ihre Erfüllung gefunden durch ihre gänzliche — Erledigung, dadurch daß auch dieser Mensch, abgesehen von allem, was er ist, hat und tut, Gott selbst, Gott allein die Ehre gibt" (R. 217 f.). Er war nicht, „wie die Pfarrer meinen, die letzte, kräftigste Ausweitung der ‚Frömmigkeit' genannten Blase. Er ist mit keinem menschlichen positiven Prädikate zu verherrlichen. Er ist der, der die Blase endgültig aufgestochen" (R. 266), sie also in ihrer Hohlheit und Nichtigkeit vor Gott kundgetan, sie Gott geopfert hat. „Sonst müßte Jesus noch einmal sterben, damit der Sinn seines Lebens erfüllt, damit dem unbekannten Gott, vor dem alle anschauliche Psyche, Physis und Hyperphysis Staub und Asche ist, der in einem Lichte wohnt, da niemand zu kann, der ihm schuldige Gehorsam, die ihm gebührende Ehre wird. Was in der Geschichte möglich, wahrscheinlich, notwendig oder wirklich ist, das ist vergänglich, verweslich, sterblich, darüber herrscht der Tod" (R. 186).

Woher weiß das Barth? Weil er es sieht? Mit seinen leiblichen Augen sieht? Mit seinem „gesunden Menschenverstande" es feststellt? Aber weiß er, ob Gott es nicht vielleicht ganz anders sieht? Der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", der nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen ist? Und wenn nun Gott gerade in der Geschichte sich offenbaren will, ist er nicht „frei"? Kann er nicht tun, was Er will? Welcher Mensch will es ihm denn verbieten, es zu tun? Wenn es ihm nun gefallen hätte, in dem menschlichen Leben Jesu seine ewige Kraft und Gottheit kund zu tun? Nicht um es zuletzt in seiner Fragwürdigkeit und Nichtigkeit zu zeigen,

sondern einzig und allein um es leuchten zu lassen in Seinem Licht? Wenn er es getan hätte gerade wegen der grundsätzlichen Fraglichkeit aller geschichtlichen Dinge? Wenn er sich verborgen hätte hinter das Nichtgöttliche, hinter das sterbliche, sündliche Fleisch, damit jede Art menschlicher Rechenkunst völlig unmöglich werde, auch die dialektische Rechenkunst, die aus der einen Hälfte des Gegensatzes die andre Hälfte, aus dem Tode des Menschen das Leben Gottes, aus seinem Gerichtetsein die Gerechtigkeit Gottes herausrechnet? Damit gar keine andere Möglichkeit übrig bleibe als die höchst „unanschauliche", ganz und gar „unmögliche Möglichkeit", das „absolute, vertikale Wunder" des Glaubens, des blinden, überwältigten Vertrauens?

Wir zweifeln nicht daran, daß gerade „das Schaukelspiel von Ja und Nein, Leben und Tod, Gott und Mensch, das für die geschichtliche Fläche bezeichnend ist", auf den Allmächtigen eine unwiderstehliche Anziehungskraft geübt hat, um gerade hier sein ewiges Geheimnis dem Unglauben hoffnungslos zu verhüllen und es dem Glauben zu offenbaren. Ja, es ist wahr, er hat für das „Leben Jesu" noch nicht einmal einen unbedingt zuverlässigen Reporter bestellt, daß wir doch nun für alle Zeit etwas Sicheres in Händen hätten. Er hat es im Gegenteil der hilflosesten Unsicherheit preisgegeben. Nirgends haben wir etwas, daran wir uns klammern und halten könnten: „das ist doch endlich einmal zweifellose Überlieferung". Dies Leben ist in ein Gewand gehüllt, daß man freilich fragen muß: „Welche geschichtliche Erscheinung stünde so wehrlos da gegenüber jedem klugen oder törichten Einfall, jeder Deutung und Mißdeutung, jedem Gebrauch und Mißbrauch, welche so unansehnlich, so zweideutig, so mißverständlich wie die geschichtliche Erscheinung von Gottes eignem Sohne?" (S. 265). O nein, Jesus ist ganz gewiß „nicht einer von jenen leuchtenden, direkt als solche kenntlichen Göttersöhnen" gewesen. Es ist uns vollkommen begreiflich, daß Viele gleichgültig an ihm vorübergingen, und daß nicht Wenige und gerade die Frömmsten in Israel ihn der Zöllner und Sünder Gesellen nannten, daß sie ihn einen Fresser und Weinsäufer schalten, daß sie von ihm sagten: „Er löst das Gesetz und die Propheten auf! Er treibt die Teufel aus durch Beelzebub, den obersten der Teufel!" Wir fühlen uns nicht im geringsten getroffen von dem Geschrei

Kierkegaards über das Pfarrergeschrei: „In dem Grade war Christus Gott, daß man es sofort und direkt sehen konnte.“ Das ist nicht bloß für den nordischen Propheten, sondern auch in unsern Augen eher eine Blasphemie. Wir sind durchaus mit ihm der Meinung: „Er war in dem Grade Gott, daß er in der Unkenntlichkeit war“ (R. 264). Nicht einmal Petrus hat ihn in seiner Wirklichkeit gesehen, als er rief: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!“ Ja doch, die „Offenbarung in Jesus ist ... zugleich die denkbar stärkste Verhüllung und Unkenntlichmachung Gottes. In Jesus wird Gott wahrhaft Geheimnis.... In Jesus verwahrt sich Gott vor aller zudringlichen Vertraulichkeit, aller religiösen Unverschämtheit. In Jesus offenbart, wird Gott den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (R. 75). Und „die Knechtsgestalt, die Unkenntlichkeit, die Kenose, das Inkognito ist ganz gewiß ein wesentliches und nicht bloß zufälliges Attribut des Sohnes Gottes. Wesentlich ist gerade das Anschwellen, das Überhandnehmen des Inkognito, sein Fortschritt bis zur absoluten Preisgegebenheit und Selbstpreisgabe. Wesentlich ist gerade die, menschlich betrachtet, unvermeidliche Notwendigkeit, Ärgernis zu nehmen. Wesentlich ist gerade die Denkbestimmung: Fleisch und Blut kann nicht offenbaren, daß hier mehr als Fleisch und Blut ist, sondern allein der Vater im Himmel“ (R. 266).

Das alles ist ganz unsre Meinung. Aber das alles ist Gottes Wille gewesen, nicht „um des Vollzugs des Gerichts willen“, nicht um Fleisch und Sünde recht handgreiflich unter das Gericht der Todeswürdigkeit zu stellen und auch die höchste menschliche Frömmigkeit in ihrer vollkommenen Nichtigkeit kundzutun — das heißt, wir müssen es schon sagen, das Wesentlichste des Kreuzes immer noch mit den Augen des Unglaubens ansehn — sondern umgekehrt, um das Wunder der Gottesliebe desto wunderbarer zu machen und die hier sich bekundende menschliche Frömmigkeit in ihrer Göttlichkeit zu offenbaren, um dem anbetenden Auge des Glaubens, dem der Sinn dafür geöffnet ward, das Ineinander von Gott und Mensch zu zeigen. Endlich einmal wollte Gott sichtbar vor die Menschen hintreten. Endlich einmal wollte er sie hineinschauen lassen in die Tiefen seines Reichtums. Er suchte und wählte — man lasse uns einmal menschlich reden — wie er das tun könne, wie es seiner Macht und

Majestät am würdigsten sei. Da wählte er das Schaffot. Er wählte den furchtbarsten Galgen, der je auf dieser Erde stand. Unter allen Scheußlichkeiten der Welt wählte er die scheußlichste. Etwas Passenderes und Besseres fand er nicht. Das wählte er, nicht um damit über das Beste alles Menschlichen und Irdischen Gericht zu halten und damit zugleich über alles Andre in Welt und Menschheit das Urteil zu sprechen, so vernichtend, wie es möglich sei, nein, um gerade hier auf dieser Stätte des Grauens und durch diese und in dieser Stätte des Grauens seine göttliche Majestät und Herrlichkeit an den Tag zu bringen. So hielt er es seiner Gottheit für am angemessensten. Tod, Marter, Schande und hilfloseste Ohnmacht, das Schicksal des Abschaums der Menschheit, alles der ausgesuchteste, ausgesprochenste Gegensatz gegen alles Reine und Heilige und Hohe, gegen alles, was sich irgend mit dem Gedanken an Gott verbindet — das schienen ihm die geeignetsten Mittel dazu. Gerade so war es recht nach Gottes Sinn. Und zwar nicht um zu zeigen, daß ihn all dies Nächtliche, Häßliche, Gottwidrige nicht hindere, daß er trotz alles dessen es vermöge, das siegende Licht seiner Gottheit leuchten zu lassen. Nein, das alles machte er sich dienstbar. Das alles machte er zu Trägern seines ewigen Lichts. Ja, wenn — möge es erlaubt sein, so zu sagen — eine Steigerung seines heiligen Lichtes noch möglich war, dies Finsterste und Grauenvollste, das es auf Erden gab, das sollte diese Steigerung bringen. Es sollte nicht bloß das Transparent dieses Lichtes — das ist noch zu wenig gesagt — es sollte die Erscheinung dieses Lichtes selber sein.

Gott gibt sicher nicht sein Heiligtum den Hunden und wirft seine Perlen nicht vor die Säue. Hier am Kreuze hat er sie unter den sichersten Schutz geborgen. Von dieser Art von Gottesoffenbarung wendet jedes Auge, das nicht dazu geschaffen, nicht dafür begnadet ward, sich schaudernd oder verächtlich ab. Aber das Auge, dem es gegeben wird, sieht hier die Vollkommenheit Gottes. Auf den christlichen Altären steht als das Gottesbild, das nicht Menschenhände, sondern Gott selbst sich bereitet hat, — ein Galgen. Wie wäre das denkbar in irgend einem andern Heiligtum? Um deswillen ist das Christentum nicht bloß eine unter den Religionen der Erde, sondern die Religion der Welt und die Hoffnung der Menschheit.

Bei Barth sind Kreuz und Auferstehung, da sie keine historischen Ereignisse sind, jedenfalls als solche in keiner Weise in Betracht kommen, im Grunde nichts andres als mythische Symbole. Das ist nichts Geringes. Kreuz und Auferstehung ist dasselbe. Und das Kreuz ist dann das von Gott selbst geschaffene, für alle Zeiten wirksame Zeichen, wie Gott sich seinen Menschen kund tun will. Er will sich ihnen kund tun als der Gott der Gnade und Vergebung, als der Gott des Lebens und des Heils. Er ist Gnade und Vergebung, er ist Leben und Seligkeit eben deshalb, weil er Gott ist. Aber zur Vergebung geht es nur durch das Gericht, zum Leben geht es nur durch den Tod hindurch. Das Kreuz ist das Zeichen des Gerichts und des Todes. Nur im Gericht ist die Vergebung, nur im Tode das Leben. Gericht und Vergebung sind für immer unabtrennbar voneinander und unabtrennbar voneinander Tod und Leben. Wer aufhört, sich gerichtet zu fühlen, hört auch auf, Vergebung zu empfangen. Wer aufhört, sich im Tode zu wissen, hört auch auf, das Leben zu gewinnen. Denn er hört auf, Gott die Ehre zu geben. Er hört auf, von Gott berührt, von Gott erfaßt zu sein. Kreuz und Auferstehung sind ein und dasselbe. Und das Kreuz ist das Zeichen des Gerichts und des Todes. Nur weil es das Gericht Gottes ist, darum ist es Vergebung und Gnade. Nur weil es ein Tod ist, den Gott verhängt, den der Mensch an Gott erleidet, ist er Auferstehung und Leben. Gesehn wird allein das Kreuz. Unanschaulich, ein ewiges Futurum ist die Gnade und das Leben, immer nur die Hoffnung des Glaubens, der demütigen Unterwerfung unter das vernichtende Gericht Gottes, immer nur die Hoffnung des Glaubens, von dem man nur glauben kann, daß man ihn hat. Darum für immer: „tiefer im Nein als im Ja"!

Nein, das Kreuz ist die Offenbarung des Gottes der Liebe, und nie etwas andres, seine Offenbarung in Menschengestalt, in einer sehr menschlichen, nur allzu menschlichen Tatsache, in menschlicher Liebe und Treue, in menschlicher Ohnmacht, in menschlicher Qual, in menschlichem Hinsiechen und Sterben, die alle nur dazu dienen, die Liebe desto wunderbarer und göttlicher zu machen, die nichts als die Erscheinungsformen dieser Liebe sind. Ja, was geht es uns an, wie weit die Vorgänge bei der Kreuzigung des Herrn im Einzelnen ge-

schichtlich festzustellen sind. Und wenn es so wäre, daß auch die Kreuzigung selbst nicht geschichtlich festzustellen wäre! Torheit! Sie ist ja zweifellose geschichtliche Tatsache! Aber wenn es so wäre! Unser Glaube ist sicher kein Fürwahrhalten geschichtlicher Ereignisse. Er ruht nicht auf geschichtlicher Beglaubigung. Nein, daran liegt auch uns nichts. Es ist so unendlich müßig, auch nur mit einem Worte sich darüber zu streiten, auch nur mit einem Gedanken darüber nachzugrübeln. Das Kreuz Jesu steht da in der Geschichte als ein so sicherer und als ein so gewaltiger, so unendlich wirkungsvoller Faktor, daß kein zweiter damit zu vergleichen ist. Wir können ebensogut die ganze Welt und die ganze Weltgeschichte wegleugnen wie dieses Kreuz. Es ist so groß, so wunderbar, unser Glaube weiß und sieht, daß, wenn es ersonnen ist, es nur von Gott selbst ersonnen werden konnte. Und was Gott ersinnt, ist sicherste Wirklichkeit. Aber das ist es nun, worauf es ankommt: Es trägt durchaus geschichtliche Art, es trägt sichtbare, handgreifliche, irdische, menschliche Art, es trägt diese menschliche Art in ihrer engsten Begrenzung, in ihrer tiefsten Erniedrigung, in ihrer vollkommensten Unscheinbarkeit, Ungöttlichkeit, Gottwidrigkeit. Und so hat es Gott gefallen, sie zum Träger seiner Offenbarung, zur Erscheinung seiner Liebe zu machen. Finitum capax infiniti! Beides, das finitum wie das infinitum in denkbar vollstem Sinne genommen! Das finitum so begrenzt, so klein und gering, so von allem, was schmücken und ehren, was heben und verklären kann, vollkommen entblößt, so herabgewürdigt, so zu nichte gemacht, daß ein Mehr überhaupt nicht möglich scheint. Und das infinitum? Ja, wo gibt es denn etwas, das so hoch hinausginge über all unsre Gedanken, das so alle Grenzen dessen überstiege, was wir zu ermessen und zu ahnen vermögen, als dies Liebeswunder von Golgatha? Was wir im höchsten Himmel uns denken könnten, wäre immer das Gebilde unsrer eignen Gedanken, unsrer eignen Phantasie. Das Kreuz konnte uns nur gegeben werden. Und wer etwas von seiner Größe sieht, wer gewürdigt ward, etwas von ihr zu sehn, der weiß auch, nur von Gott konnte es uns gegeben werden. Hier ist Gottes Hand am Werke. Hier ist Gott.

Das Kreuz ist die erschütternde Offenbarung der Liebe Gottes in ihrer Allgewalt und ihrer furchtbaren, schreckenvollen Größe, die

keine Rücksicht, keinen Vorbehalt, kein Wenn und kein Aber und keine Grenzen kennt. Eben deshalb ist es für uns auch das Gericht. Wir schalten das sicher nicht aus. Wir schwächen es nicht ab. Wir nehmen ihm nichts von seiner vernichtenden Schärfe. Von diesem Kreuze herab hört jeder sein Urteil. Vor diesem Kreuze bleibt auch der Reinste nicht rein. Auch der Gerechteste muß sich schuldig bekennen. Dieses Kreuz macht uns alle zu Sündern, die allein von der Gnade Gottes leben. Aber diese Gnade ist da. Gar nichts andres ist da als Gnade und Liebe. Grade das ist es, wovor jeder Mund verstummt, was jeden auf die Kniee zwingt, was jeden nötigt, sein Angesicht in den Staub zu legen. Hier ist eine Liebe, vor der wir gar nicht anders können als anbeten, sobald uns irgendwie der Sinn dafür aufgegangen ist, sobald sie selbst uns den Sinn dafür erschlossen hat. Wer sollte es sonst tun? Und diese Liebe ist menschlicher Art, durch und durch, ganz und gar menschlicher Art. Sie weckt das innerste Gewissen: „Ich bin wie Du! Warum bist Du nicht wie ich? Hier ist Fleisch von Deinem Fleisch und Bein von Deinem Bein. Warum diese Kluft zwischen Dir und mir!“ Aber Liebe ist es, die uns das zuruft, die kein Undank, keine Verblendung, keine Bosheit, keine Niedertracht, keine Schwachheit, keine Verirrung müde machen kann, Liebe die alles glaubt, alles hofft, alles duldet, die siebenzigmal siebenmal vergibt. Wer das begreift und faßt, oder besser gesagt, wer von dieser Liebe erfaßt und überwunden wird, der hat die Vergebung, indem er gerichtet wird. Wer nicht gerichtet wird, der ist auch sicher nicht von ihr erfaßt. Aber auch umgekehrt, wer nicht von ihr erfaßt wird, der wird auch nicht gerichtet. Wer nichts von Vergebung spürt, spürt auch nichts vom Gericht. Wen sie aber erfaßt und innerlich überwältigt, der steht von Anfang an im Ja, und er weiß das und fühlt das. Er hört und erlebt nur deshalb das Nein, weil er das Ja vorher erlebt und gehört hat. O gewiß das Nein bleibt, weil das Ja bleibt. Das Gericht bleibt, weil die Vergebung bleibt. Aber da er nur deshalb das Urteil über sich hört, weil er der Gnade teilhaftig wurde, so steht er für immer tiefer im Ja als im Nein.

Wie groß und schön kann Barth von der Offenbarung Gottes in Jesus sprechen: „Eine Möglichkeit unter andern Möglichkeiten

ist Jesus von Nazareth, der Christus nach dem Fleisch, aber die Möglichkeit, die alle Symptome des Unmöglichen an sich trägt. Eine Geschichte in der Geschichte, dinglich unter Dingen, zeitlich in der Zeit, menschlich in der Menschheit ist sein Leben, aber Geschichte voll Sinn, Dinglichkeit voller Hinweis auf Ursprung und Ende, Zeit voll Erinnerung der Ewigkeit, Menschlichkeit voll redender Gottheit. In der Weltlichkeit dieses Stückes Welt löst sich (vor sehenden Augen, vor hörenden Ohren!) etwas von dieser Welt, das gibt der Welt einen neuen Schein, das leuchtet wohl mitten in der Nacht, das ist — Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden unter den Menschen des Wohlgefallens! — Gott selber, der alle Welt zu sich ziehn, der einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen will ... Der Satan ist vom Himmel gefallen wie ein Blitz, sein Lauf ist aus, das Reich Gottes kommt, so gewiß seine Vorboten da sind: ‚Die Blinden sehn, die Lahmen gehn, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hören, die Toten stehn auf, und den Armen wird die Heilsbotschaft verkündigt, und — selig ist, wer sich nicht an mir ärgert', wer durch die Weltlichkeit dieses Stückes Welt, des ‚Lebens Jesu', hindurch sieht die kommenende Erlösung, hört das schöpferische Reden Gottes, wer hinfort keines Andern mehr wartet, sondern von dieser Erlösung, von diesen Reden Gottes alles erwartet. Selig ist, wer glaubt, was nur geglaubt werden kann, was aber angesichts dessen, was in Christus Jesus ist, geglaubt werden kann" (R. 80).

Wie stark und schön gesagt! Das ist genau das, was auch wir von Jesus sagen, so gut wir's können. Schade nur, daß es bei Barth so nur immer vereinzelt anklingt, daß diese Gedanken nicht im Vordergrunde, im alles beherrschenden Mittelpunkte stehn. Betont wird immer nur „die strenge, himmlische Ferne des reformierten Christus," das „Extra calvinisticum". Betont wird nur, daß „der Mensch nicht zusammenfügen darf, was Gott, weil er Gott ist und bleibt, geschieden hat" (W. G. 204): Gott und Menschheit. So wird zwar immer wieder von der Menschwerdung Gottes geredet. Aber es bleibt doch tatsächlich bei der Menschwerdung ohne Menschwerdung. Es ist nie das wirklich Menschliche, nie wirklich menschliches Leben, worin Gott sich kund gibt, nein, womit er verschmilzt und

eins wird — denn dies allein ist doch erst Mensch-Werdung! — sondern das Menschliche ist bei ihm immer nur der Hohlraum, in den Gott seine Gottheit ergießt, die niemals Mensch wird, die immer rein und ausschließlich Gottheit bleibt im schärfsten Gegensatz zu allem Menschlichen. Die Zweiheit bleibt, sie wird nie zur Einheit. Sie wird zur Einheit nur da, wo „die Parallelen sich schneiden", in der Ewigkeit, die niemals Zeit wird, also auch nicht im zeitlichen Leben Jesu.

Darum sieht vor allem da, wo für uns Gottheit und Menschheit in eins zusammenfließen, wo das ohnmächtige, sterbende Menschenbild mitten in seiner Schande und Qual zum Bilde des allmächtigen, ewigen Gottes wird, Barth nichts als das Gericht über alles Menschliche, nichts als die Hinopferung auch des Größten und Höchsten in Jesus, „des Helden, des Propheten, des Wundertäters, des Weisen, des Lehrers, des Menschenfreundes, des Messiaskönigs", „des gläubigen, frommbegeisterten, betenden Menschen" in ihm — und gerade das ist uns doch „die Menschlichkeit voll redender Gottheit" — um nun erst eigentlich in dem Ruf: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" den Umschlag ins Gegenteil, in die Berührung mit der Vergebung und Gnade, mit der Gerechtigkeit und dem Leben Gottes zu erkennen. Wir können nicht leugnen, daß uns da das Kreuz des Herrn um das Beste und Höchste verkürzt erscheint, was wir in ihm sehen. Gerade auf das Menschliche, Allzumenschliche an diesem Kreuzesbilde kommt es uns an. Das ist uns die Erscheinung Gottes. Das ist uns die Erfüllung des Gebetswortes: „Vater, die Stunde ist hier, daß du deinen Sohn verklärest, auf daß dich dein Sohn auch verkläre!"

Was hat Jesus getan? Was hat er für die Welt zu bedeuten? Er hat Gott entdeckt in seiner Welt. Er konnte ihn nur entdecken, weil er ihn in sich trug. Er hat den Vater offenbart, den Niemand kannte als er, der Sohn, weil auch den Sohn, diesen Ärmsten der Armen, Niemand kannte als der Vater, der ihm selbst seinen Reichtum ins Herz gelegt hatte. Er sah Gott in dem Sonnenschein, der sein Gold wahllos ausgoß über die Bösen und über die Guten, in dem Regen und Segen, der unterschiedslos über die

Äcker der Gerechten und der Ungerechten herniederkam. „Da seht ihr die Vollkommenheit Gottes!“ so sagte er. Er sah ihn auch in der Tat des barmherzigen Samariters, er sah ihn in der Güte des Hausvaters, der den letzten Arbeitern wie den ersten gab, er sah ihn in dem Könige, der seinem ungetreuen Knecht die große Schuld erließ, er sah ihn in der Liebe und Treue des Vaters, der den verirrten Sohn in seine Arme schloß, ehe er nur die Bitte um Vergebung stammeln konnte! „So handelt Gott!“ so sagte er. „Da ist das Leben des Himmelreichs.“ Und wohlgemerkt, das alles waren Menschen, die nicht erst durch seine Schule und Erziehung hindurchgegangen, die nicht durchs Evangelium zu neuen Menschen geworden waren. Nein, es waren Menschen, wie er sie herausgriff aus der Menge. Freilich, seine Augen gehörten dazu, sie herauszufinden. Aber seine Zuhörer konnten ihm nicht sagen: „Das sind Menschen, die es gar nicht gibt, die du dir selbst zurecht gemacht hast!“ Was er an ihnen sah, war nichts als Menschliches, aber in diesem Menschlichen sah er den Geist seines Gottes. Also was hat er getan? Er hat die Gesetze des Lebens entdeckt, die Gottesgesetze, ohne die kein rechtes Menschenleben denkbar ist. In allem gesunden Menschenleben tun sie sich kund. Und wo sie wirksam sind, da waltet Gott und sein heiliger Wille und beherrscht das Leben.

Was ist der Glaube, wie ihn Jesus sucht und segnet? Der Glaube, der das Wesen des Christentums ist? Und es gibt keine andre Religion, die eine Religion des Glaubens wäre. Wie ist es überhaupt möglich, daß der Glaube hineinkommen kann in ein Menschenherz, daß er darin werden und wachsen kann? Es muß schon dafür geschaffen und hergerichtet sein. Jesus sah ihn in den Kindern, in deren Leben und Art er noch deutlich den Namenszug dessen eingeschrieben fand, der beides ihnen gegeben hatte. „Werdet wie die Kinder!“ sagte er. „Ihrer ist das Himmelreich!“ Gott hat dem Kinde schon den Glauben mitgegeben als reinstes, heiliges Gottesgeschenk, ohne das es sein Leben gar nicht machen könnte auf dieser Erde. Der Glaube ist das Gesetz des Lebens. Dieser Glaube ist der höchsten Steigerung fähig: er kann zu dem Glauben werden, der Berge versetzt, der Wind und Wellen gebietet, der sichern Fußes seinen unmöglichen Weg geht über ein sturmbewegtes Meer hinweg, der mit fünf

Broten und zwei Fischen die Tausende sättigt und jedes Wunder tut, bis hin zu dem wunderbaren Glauben, der auch in der Gottverlassenheit des Kreuzes noch zu Gott ruft. Aber es ist dann immer noch derselbe Glaube, den Gott dem Kinde mitgab, damit sein Leben möglich sei.

Was ist die Liebe, wie das Hohelied des Apostels sie preist, wie sie der Ruhm des Evangeliums ist? Und es gibt keine andre Religion, die eine Religion der Liebe wäre. Die Liebe ist das Gesetz des Lebens, ohne das kein Leben möglich ist. Dienen und Helfen ist der Sinn des Lebens. In all seinen Lebensbedürfnissen, den größten und den kleinsten, ist der Mensch vom Menschen abhängig. Ein Leben, das der Einzelne für sich führen wollte, würde ein kümmerliches Dasein werden. Jedes Dorf, jede Stadt, jedes Land, zuletzt die Menschheit ist eine einzige große Lebensversicherung auf Gegenseitigkeit. Es kommt nur darauf an, daß der Einzelne das begreift und wissend und wollend sich einfügt in das große Getriebe und seine Zeit und seine Kraft verbraucht im Dienste seiner Mitmenschen. Sein Leben gehört nicht ihm, sondern den Menschen, unter die Gott ihn gestellt hat. Schon das Leben des Alltags ist beherrscht von dem Gesetz des Opfers. Diese alltägliche Aufopferung ist wieder der höchsten Steigerung fähig. Sie kann die Dinge vollbringen, von denen unsre schönsten Geschichten erzählen und unsre schönsten Lieder singen, die Dinge, an deren vorbildlicher Größe, durch deren suggestive Kraft die Menschheit reift und wächst, die Dinge, die in uns eine Ahnung erwecken, was es heißt: Gott ist die Liebe! bis hin zu dem Opfer von Golgatha, an dem die Menschheit den entscheidenden Wendepunkt ihrer Geschichte erlebt hat. Aber all diese großen Dinge wären nicht möglich, und wir wären nicht imstande, ihre Größe zu sehn, wenn nicht die Liebe von vornherein das Gesetz des Lebens wäre.

Was ist Vergebung, dieses Tiefste im Christentum, das es hinaushebt über jede andre Religion? Es gibt keine andre Religion, die eine Religion der bedingungslosen Vergebung wäre. Sie ist das Gesetz des Lebens, ohne das kein Leben möglich ist. Sie ist gar nicht etwas so Besonderes, so Seltsames, so Unnatürliches oder Übernatürliches, wie sie so vielfach empfunden wird, nicht etwas

das nur Schwächlingen und Übermenschen zugemutet werden kann. Die Großen unsers Geschlechts handeln ganz selbstverständlich nach dem Heilandswort: „So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem reiche den andern auch dar!“ Sie gehen ihren Weg und tun ihr Werk und lassen durch keinen Undank und Unverstand von Seiten derer sich irre machen, deren Kinder und Kindeskinder erst begreifen werden, was sie gewollt haben. Aber auch der Friede und das Glück jedes Hauses ruht darauf, daß Jeder auf sein Recht verzichtet und alle kleinere und größere Unbill ruhig hinnimmt. Und schließlich sogar im alltäglichen Marktverkehr müssen alle einander nehmen, wie sie nun einmal sind, müssen über ihre Schwächen und Fehler hinwegsehen und trotzdem zu Handel und Wandel, zu Treue und Glauben bereit sein. Aber wieder ist diese alltägliche Vergebung der höchsten Steigerung fähig. Sie geht als die Scheidemünze des Verkehrs Tag für Tag von Hand zu Hand. Aber sie kann auch zu dem Goldstück werden, das man nicht jeden Tag beim Auswechseln des Mein und Dein wieder herausbekommt. Ja, sie kann zu der Krone werden, die die Fürsten und Könige der Menschen schmückt, zu dem Heiligenschein, der das Haupt der Berufenen Gottes verklärt, bis hinauf zu der bis in den furchtbarsten Tod hinein vergebenden Treue, die uns den Mut gegeben hat, an die ewige Treue Gottes zu glauben. Aber Goldstück, Krone und Heiligenschein wären nicht möglich, und wir wären gar nicht fähig, ihren Wert zu begreifen, ohne die Scheidemünze, d. h. ohne daß bedingungslose Vergebung das Gesetz des Lebens wäre.

Also es ist so: Wir sehen sehr im Unterschiede von Barth die Welt erfüllt und geleitet von dem Geiste Gottes. Und wo nur eine Spur von seinem Odem weht, da legen wir sie für Jesus mit Beschlag. Es ist Geist von seinem Geiste. Immer ist es menschlicher Geist. Und immer ist es Gottes Geist. Immer beides zugleich. Woher sollte er gekommen sein als eben daher, woher die Menschheit, woher die Schöpfung kam? So hat Gott die Menschen gewollt. So hat er es in die Menschennatur hineingelegt. Die Gesetze des Lebens sind seine Gesetze. Sein Wille sind sie. Sein Odem sind sie. Gottes Odem ausgegossen in alle Welt.

Aber die Gesetze des Lebens mußten erst, daß wir so sagen, auf sich aufmerksam machen. Sie mußten einmal zeigen, welch einer Auswirkung sie fähig waren. Wenn sie immer nur im Alltagsgewande unter die Menge treten, so erfüllen sie ihren Zweck nicht. Sie rütteln erst die Gewissen auf, sie zeigen erst ihr Dasein und daß sie es sind, die das Menschenleben beherrschen wollen, sie zeigen erst der Menschheit ihr Ziel und ihren Weg, wenn sie in einem Menschenleben sich verkörpern, das wie ein Wunder unter die Menschen tritt. Dann erst haben sie die suggestive Kraft, die Herz und Willen überwindet und erneuert.

Darum mußte Jesus kommen, der heilige Gottessohn, der den Himmel in sich trug, der Eingeborene vom Vater, der Unvergleichliche, dem Gott den Namen gegeben hat, der über alle Namen ist. Eine Religion des Glaubens nur mit dem Worte ausgestattet: „Werdet wie die Kinder!“ eine Religion der Liebe nur mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter in ihrem Munde, eine Religion der Vergebung nur mit dem wundervollen Gleichnis vom verlorenen Sohne begnadet, konnte ihr Werk nicht tun, so groß und schön das alles ist. Aber die Religion des Kreuzes erobert die Welt.

So sehen wir die Welt und das Evangelium an. Sie sind für einander geschaffen und haben darin ihr Recht und ihre Wahrheit. Gott ist in der Welt und arbeitet an der Welt und führt sie seinen Zielen zu. Er ist der nahe Gott. In ihm leben, weben und sind wir. Er thront nicht jenseits der Todeslinie in unnahbarer Ferne, so daß alles Menschliche, Irdische und Weltliche nur, in seiner Nichtigkeit sterbend und vergehend, mit ihm in Berührung kommen kann, wie die Tangente den Kreis berührt. Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist.

Die Ethik

Damit sind wir schon mitten in der Ethik. Nein, wir haben überhaupt von nichts Anderm als von Ethik zu sprechen gehabt. Wo Religion ist, ist Ethik. Und wo Ethik ist, ist Religion. Ethik ist nichts Andres als angewandte Religion. Ethik ist Religion, wie sie in Erscheinung tritt. Außerhalb der Ethik gibt es keine Religion. Ethik ist das Feld, wo die Religion sich bewähren muß, wo sie zeigen muß, was in ihr und an ihr ist. Alle Vorzüge, aber auch alle Schwächen der Religion treten zu Tage, wenn sie als Ethik im Menschenleben sich lebendig und wirksam beweist.

So nun auch hier. Wir haben in der Ethik von nichts Anderm zu reden, als wovon wir schon geredet haben. Barths ethische Anschauung bleibt natürlich dieselbe wie seine religiöse Anschauung. Oder sagen wir besser in seinem Sinn: seine Anschauung des Verhältnisses von Gott und Mensch und Welt bleibt dieselbe, einerlei, ob er es von Gott her oder vom Menschen her betrachtet.

„Der Sinn aller Ethik", so sagt er, „ist der absolute, der gefährliche, der tötliche Angriff auf den Menschen" (R. 418. W. G. 135). Das Problem der Ethik ist die Krankheit des Menschen, und zwar die Krankheit zum Tode (W. G. 134). Das Problem der Ethik tritt an den Menschen heran mit der Frage: „Was sollen wir tun?" „Wenn das ethische Problem sich stellt, beginnt das absolute Leben sich bemerklich zu machen. Aber was kann das anders heißen, als daß wir sterben müssen? Absolutes Aufbauen hebt an; wie kann sich das anders vollziehn als in einem fortschreitenden Abbau? Absolute Unendlichkeit tut sich auf. Unendlichkeit, die besser das Ende aller Dinge heißen würde" (W. G. 127). Aber weil dies Sterben, dieser absolute Abbau, dies Ende aller Dinge durch die Berührung mit Gott uns angetan wird, so bedeutet es Gnade und Vergebung, Auferstehung und Leben. „Aller Friede, alle Ruhe, alle Sicherheit, die nicht Friede, Ruhe, Sicherheit im ewigen Augenblick der Offenbarung Gottes wären, hört auf." Aber „wir wissen, daß wir damit sagen: Das Wunder geschieht, die keinen Augenblick in der Zeit

ausfüllende existenzielle Beziehung des Menschen zu Gott wird Ereignis, der Glaube glaubt, Gott redet" (R. 361 f.). Darum ist „Kreuz und Auferstehung und Buße der einzige Gegenstand der Predigt" (R. 435). Buße ist das primäre ethische Handeln (R. 424). „Man kann und soll den Menschen einladen und auffordern Buße zu tun, ... dem Worte Gottes Gehör, dem Werke Gottes Raum zu geben, und das genügt" (R. 425).

Es ist durchaus auch unsere Meinung, daß das ganze Leben der Christen eine stete Buße sein muß. Der Sinn der Taufe muß der Sinn des ganzen Lebens sein. Der alte Adam soll „durch tägliche Reue und Buße ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten und wiederum täglich herauskommen und auferstehn ein neuer Mensch, der in Gerechtigkeit und Reinigkeit vor Gott ewiglich lebe". Mag Barth das, wenn es möglich ist, mit noch stärkern Worten aussprechen und wenigstens immer neuen, wechselnden Ausdruck dafür finden —, einzelne Worte mögen uns nicht recht treffend gewählt erscheinen, aber im Wesentlichen kann er unsrer Zustimmung sicher sein. Es kann auch gar nicht anders sein, als daß dieses „Stirb und Werde!" das ganze Leben beherrschen muß. Und doch fühlen wir auf Schritt und Tritt den tiefen, einschneidenden Unterschied. Worin liegt er? Er liegt eben darin, daß hinter all den Worten Barths vom Sterben, vom Abbau und Ende des Menschen und seines Wollens und Tuns sein Gottesbegriff steht: der ferne, der verborgene, der schreckliche Gott, der erst im Tode des Menschen sich als der Gott der Gnade und Vergebung offenbart. Und dieser Gott der ferne, der furchtbare Gott bleibt. Er bleibt es das ganze Leben hindurch. Der ewige Augenblick seiner Offenbarung füllt nie einen Augenblick in der Zeit aus. Er bleibt futurum aeternum. Nie verliert er seinen eschatologischen Charakter. Nie kommt es zu einem Sein und Haben. Es macht deshalb auch für das tatsächliche Leben gar nichts aus, daß Gott von Anfang und von Ewigkeit her der Gott der Gnade ist, daß das Ja immer dem Nein vorangeht. In Wirklichkeit geht es eben nicht voran. Ja, in Wirklichkeit folgt es noch nicht einmal. Es kommt nie zu irgendwelcher zuversichtlichen, vertrauensvollen Gewißheit darüber. Der Glaube wird niemals zur Zuversicht, niemals zum Vertrauen und darf es

nicht werden. Sicher ist immer nur der Gedanke an den fernen, den richtenden und vernichtenden Gott. „So wenig wir uns", sagt Barth, „jenem ursprünglichen Ja verweigern können, so wenig, nein, rebus sic stantibus, noch weniger diesem ursprünglichen Nein, denn beide sind eins, und eins folgt aus dem andern" (W. G. 62). Und deshalb sind „die Tränen uns näher als das Lächeln. Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik und im Protest als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart" (W. G. 59). „Wir wissen von der Negation, von dem Gerichtetsein alles Menschlichen durch das Problem der Ethik mehr als von der ihr allenfalls entsprechenden paradoxen Rechtfertigung und neuen Möglichkeit, so gewiß wir für alles das, was von ihr auch in der Gegenwart Zeugnis ist, nicht blind sein wollen" (W. G. 135).

Unsererseits wollen wirs umgekehrt halten. Wir wollen nie etwas Andres als den nahen Gott, den Gott der Liebe verkünden, der von Anfang an und in Ewigkeit nie etwas Andres als unser Leben will. Das ist der Gott, der uns richtet, der Gott, an dem wir sterben, um in ihm die sichere Quelle unsers wahren Lebens, unsers frohen, zuversichtlichen, seiner selbst gewissen Lebens zu finden. „Die Gnade genügt", sagt Barth, „um den Menschen in seiner verfluchten Sicherheit zu erschüttern und seiner seligen Bestimmung durch den neuen Menschen in Christo zuzuführen, genügt, um ihn aus seinem Schlaf des Gerechten aufzuwecken und zu einem Geopferten zu machen" (R. 425). „Die Gnade genügt"! Aber warum läßt er sie dann nicht genügen. Nun freilich, in der Gnade liegt auch das Gericht. Nur der Gerichtete wird begnadigt. Aber die Hauptsache ist doch das Durchstreichen von aller Sünde und Schuld auf Seiten Gottes und auf Seiten des Menschen das Aufatmen, das Los von allem, was ihm die Seele belastet. Also doch, wir sagen es auch hier wieder und mit gesteigertem Nachdruck, fort mit dieser ewigen Beschäftigung mit uns selbst, mit der eignen Nichtigkeit und Todeswürdigkeit! Fort mit dieser ewigen Selbstzerfleischung und Selbstbejammerung! Der Mensch ist sich selbst wahrlich nicht der wichtigste und würdigste Gegenstand seiner Gedanken und seiner Beobachtung. Vergiß dich selbst! Schwelge keinen Augenblick in dem, was Gutes

an dir ist, und was du Gutes und Löbliches tust! Gewiß nicht! Aber zermartere dich auch nicht mit Grübeleien über die eignen Verirrungen, den eignen Unwert! Lenke davon ab, gänzlich ab von diesem selbstquälerischen Nachdenken! Wirf es soweit wie möglich hinter dich! Und wenn es dennoch dir wieder und wieder zu schaffen macht, so laß es dir nur zu dem guten, schmerzhaften Sporn werden, der desto sicherer dich treibt, an Besseres, an wirklich tausendmal Besseres zu denken! An den Gott, der trotzdem — o freilich, ein unausdenkbares Wunder, aber eben deshalb im höchsten Grade wert, daran und an nichts Anderm deine Gedanken festzuhalten — der trotzdem dich willkommen heißt. Richte deinen Blick ins Helle hinein und denke an Gott und an das, was Gottes ist und Gott gefällt! Gottes ganze weite, reiche Welt steht dir zur Verfügung! Wir sind dessen froh und zuversichtlich gewiß, es gibt für den Menschen keinen bessern Rat als dieses — Evangelium, das Evangelium des nahen Gottes, dessen Herz und Arme uns offen stehn in jedem Augenblick, und der in seiner Welt so viel für uns zu tun hat, daß wir die Zeit nicht damit vertrödeln dürfen, uns mit uns selbst herumzuschlagen.

Wir wissen sehr wohl, mit welch gutem Recht Luther in die Erklärung des zweiten Artikels geschrieben hat: „Mich verlornen und verdammten Menschen hat Jesus Christus erlöst." Aber wir meinen auch die Stimmung herauszufühlen, in der er es schrieb. Er schrieb es mit tiefem, frommen Dank. Er schrieb es mit überströmender Freude! „Erlöst, erworben, gewonnen!" — wie triumphierend in dreifacher Häufung schrieb er es. Es ist uns, als sähen wir ihn vor uns, wie er es schrieb. Wie wenn ein Mensch die Arme reckt, dem die Ketten gelöst sind, und der sie nun von sich abgeworfen, sie weggeschleudert hat. „Auf daß ich Sein eigen sei und in Seinem Reiche unter Ihm lebe und Ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit." Gar nicht dankbar, nicht stark und froh genug kann er die Worte wählen. Wir wollen doch bei unserm Luther bleiben. Wir wollen bleiben bei dem nahen Gott und uns nicht zu dem fernen und fremden bekehren. Wir stehen tiefer im Ja als im Nein.

„Böse im christlichen Sinne", sagt Barth, „ist die notwendige Bestimmung der anschaulichen Wirksamkeit alles Handelns. Böse ist der träge Klumpen des Tuns des Menschen als des Menschen" (R. 453).

Ja, es ist wahr, in Gottes Namen ja! Es ist so, es ist zweifellos so, sobald wir an Gott denken, an Gott uns messen. Aber warum bei solch einer Selbstverständlichkeit sich lange aufhalten, um immer wieder daran die eigne Erbärmlichkeit uns klar zu machen? Weil es denn so ist, so laßt doch den häßlichen Klumpen liegen, wo er liegt! Laßt ihn liegen und sterben! Und er stirbt um so sicherer, je weniger ihr euch um ihn kümmert, je mehr ihr euch, wenn es irgend geht, ausschließlich um den neuen Menschen kümmert, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit.

Wir glauben an eine Vergebung der Sünden. Das tut selbstverständlich auch Barth. Vergebung der Sünden ist die große Antwort Gottes auf das ethische Problem, das den Menschen nur ins Gericht und zum Tode führen kann. Aber wie seltsam negativ ist Barths Verständnis der Vergebung. Der Begriff Vergebung wird im Grunde als bekannt vorausgesetzt. Ich erinnere mich jedenfalls keiner Stelle, wo ausführlich davon gesprochen würde, was Vergebung ist, was dieses große Wort alles in sich schließt. Und das wäre denn doch im höchsten Grade erwünscht, nein, notwendig. Wir sehen immer nur: Vergebung blickt zurück auf die Vergangenheit. Sie durchstreicht diese Vergangenheit. Sie ist Schulderlaß. Sie ist der Ausgleich der Rechnung zwischen Gott und Mensch. Gott spricht den Sünder gerecht. Er befreit den Gefangenen. Er läßt den dem Tode Verfallenen zu neuem Leben auferstehn. Es ist actus forensis, der das ganze Leben hindurch in jedem Augenblicke sich wiederholen muß. Franz von Assisi hat sie immer noch ebenso nötig wie Cesare Borgia, um wieder die Beispiele Barths zu gebrauchen. Andere hätten uns vielleicht näher gelegen.

Das alles hat unsere Zustimmung. Aber ist das alles? Für uns ist Vergebung der Sünden ein ganz unendlich inhaltvoller Begriff. Sie ist nicht bloß das allgenugsame Ende. Sie ist ein Anfang. Sie blickt vorwärts. Sie blickt hinaus in die Zukunft. Und das ist die Hauptsache in ihr. Sie ist nicht bloß die unanschauliche Kehrseite von Gericht und Todesverhängnis. Sie wird dem Kinde mitgegeben ins Leben hinein und hebt und trägt uns durchs Leben hindurch. Sie ist uns so unverlierbar wie die Luft, die wir atmen, wie das Sonnenlicht, das unsern Pfad erhellt. Jeder Tag, der unserm

Leben hinzugefügt wird, jedes Stück Brot, das wir essen, bezeugt uns: Gott vergibt. Sie ist die ewige Gottesliebe, die nie sich wechselt und wandelt, die alles Freundliche, Barmherzige, Gütige tut, das ihrem Wesen entspricht, aber auch alles Schlimme, Schwere, Schreckliche tut, das ihres Amtes ist: sie tut, was sie muß, sie geht ihren Weg, sie verfolgt ihr Ziel. Sie erkennen und begreifen, heißt an Gott sterben und ein neuer Mensch werden. Es ist die Aufgabe unseres Lebens, hineinzuwachsen in den Glauben an Gottes Vergebung. Das ist gleichbedeutend damit, daß wir hineinwachsen in Gott und seinen heiligen Willen. Wir haben sie, solange wir atmen und sind, haben sie, ehe wir darum bitten, und müssen doch immer aufs neue darum bitten. Sie kann uns nie verloren gehen, und wir müssen sie doch immer wieder gewinnen und zugeteilt bekommen. Sie ist uns so gewiß, wie daß wir leben. Aber daß wir ihrer gewiß werden, ist erst unser Leben.

Das sind einige Sätze über die Vergebung Gottes. Wie gern vertiefen wir uns anbetend in dies heilige Wunder. Alles, was wir darüber zu sagen wagen, wächst uns heraus aus dem Vaternamen unsers Gottes, aus unserm Glauben an den nahen Gott. Warum vergibt uns Gott? Einfach deshalb, weil er unser Vater ist. Wir haben ihn sicher nicht dazu gemacht und können also auch sicher nichts, gar nichts dazu tun, daß er uns vergibt. Jede Möglichkeit fällt dahin, an irgend so etwas wie eine Mitbeteiligung des Menschen auch nur im entferntesten zu denken. Endlich einmal ist Alles ausschließlich und allein sicher und zweifellos auf Gott gestellt. Aber was heißt das: ein Vater vergibt? Er tut es immer im Gedanken an die Zukunft. Er sieht in seinem Kinde das Bild dessen, was werden soll durch seine Pflege und Erziehung. Er glaubt an sein Kind und wird nicht müde an seiner Arbeit an dem Kinde. Das bedeutet: er vergibt. — Darum ist die Vergebung auch nicht gleichbedeutend mit Straferlaß. Auch die Strafe des Vaters ist immer ein Erweis und Ausdruck seiner vergebenden Liebe. Wenn er aufhört zu strafen, so hört er eben damit auch auf zu vergeben. Er verliert den Glauben an sein Kind. Er sagt sich: „Es nützt doch alles nichts mehr!“ — „Gott vergibt“ kann nichts andres bedeuten als: Er glaubt an den Menschen, den er sich zu seinem Kinde schuf, und er wird nicht müde, an ihm zu arbeiten. Er arbeitet an ihm

mit weicher, freundlicher und auch mit harter, ja freilich oft genug mit furchtbar harter Hand. Unerbittlich läßt er ihn die Folgen seiner Sünde tragen. Wenn ihm die Augen aufgehn, wenn er Gott begreift in der Majestät seiner Liebe, so wird er auch in diesen oft so erschütternd schweren Folgen die Zeichen und Beweise der Vergebung Gottes erkennen. — Auch wir sehen sicherlich in der göttlichen Vergebung die Grundlage aller Ethik, aber in dieser positiven Auffassung, nicht in der eines unanschaulichen, zitternd und zagend geglaubten actus forensis des fernen, unnahbaren Gottes.

Das Gesetz

Buße ist „das primäre ethische Handeln". Und das „sekundäre"? Barth teilt es in „positiv-ethisches" und in „negativ-ethisches" Handeln. „Positiv-ethisch ist das Wollen und Tun, das der (vergehenden) Gestalt der Welt gegenüber negativ ist, das sich nicht in ihr Schema, das Schema des Eros, fügt, das gegen den großen Irrtum Protest einlegt. Im eigentlichen Sinne kann dies nur vom Wollen und Tun Gottes gesagt werden. Ein absolut positiv-ethisches, tatsächlich aus dem Schema des Eros herausfallendes, tatsächlich protestierendes menschliches Wollen und Tun kennen wir nicht. Wir kennen aber ein relativ positiv-ethisches Handeln, das ... kraft der unverwischbaren Disposition des Kosmos, die ihn auch in seiner ‚jetzigen' Gestalt mehr oder weniger gleichnisfähig macht, eine erosfremde Tendenz, eine Tendenz zum Protest besitzt" (R. 438). „Negativ-ethisch nennen wir ein Wollen und Tun, das positiv ist in seinem Verhältnis zur kommenden Welt, das sich einfügt in die Verwandlung dieser Welt. Wiederum kann dies im eigentlichen Sinne nur von Gottes eignem Wollen und Tun gesagt werden. Wir kennen keine menschliche Möglichkeit, auch keine negative, kein Nicht-Tun, das an sich eine Möglichkeit des Himmelreichs wäre. Wohl aber kann es, wie ein Wollen und Tun, so auch ein Nicht-Wollen und Nicht-Tun geben, das in aller Relativität voll Gleichnisfähigkeit, Zeugniskraft und Jenseitstendenz ist. Wir lehnen also auch hier eine präzise, eine absolute Ethik der sekundären Handlungen, ein Aufstellen von schlecht-

hinnigen Verboten ausdrücklich ab" (R. 447 f.). Kurz gesagt: eine theologische Ethik als Richtschnur und Maßstab im wirklich maßgebenden Sinne des Worts gibt es für Barth nicht.

Damit scheint in auffallendem Widerspruch seine Stellung zum Gesetz zu stehen. „Der Kern des reformierten Glaubens", so schreibt er, „liegt nicht wie der des lutherischen darin, daß er fiducia ist, ... sondern darin, daß er Gottes Gabe ist, und so kann ihm nun der Gehorsam gegen desselben Gottes Forderung selbständig und nicht minder wichtig zur Seite treten" (W. G. 207). Fern liegt ihm und muß nach seiner Auffassung von Gott und Glauben ihm der Gedanke an einen Zustand des Menschen liegen, in dem der Glaube so sehr in der Liebe tätig geworden ist, daß das Gesetz aufgehoben werden kann, weil alles in Freiheit geschieht. Das tätige Handeln des Christen geht bei ihm nicht aus der Liebe hervor, in der der Glaube sich auswirkt, sondern aus dem Gehorsam gegen die Gebote, weil sie Gottes Gebote sind. „Wirklich ‚als ein Zweites, Andres' tritt das Gesetz immer wieder neben das Evangelium, gleich wahr und gebieterisch und notwendig, weil der eine Gott hinter beiden steht, weil der eine Heilige Geist beides den Menschen schenkt: die Gewißheit der Rechtfertigung des Sünders vor Gott und den Antrieb zur Heiligung desselben Sünders vor demselben Gott" (W. G. 208). „Gott redet nicht nur im Evangelium, sondern auch im Gesetz, nicht nur im Neuen, sondern vollgenugsam auch im Alten Testament, nicht nur von Sündenvergebung und ewigem Leben (obwohl schon im Paradies auch davon), sondern auch und mit gleichem Ernst von der Ordnung unsers zeitlichen Daseins, nicht nur als der offenbare und freundliche, sondern auch und immer wieder als der verborgene und schreckliche Gott, nicht nur Glauben, sondern auch (und das ist nicht ganz dasselbe, aber es ist auch von Gott) Gehorsam fordernd" (W. G. 194).

Also dann haben wir doch eine absolute Norm für unser Leben, auch für unser zeitliches Leben! Wozu dann die Ablehnung einer präzisen, einer absoluten Ethik der „sekundären" Handlungen? Das ist doch schlechthin ein Widerspruch!

Freilich frägt es sich dabei, was Barth eigentlich unter „Gesetz" versteht. Bei seiner starken Betonung auch des Alten Testamentes

liegt es nahe, ohne weiteres an die zehn Gebote zu denken, wenn auch nur an diese, nicht auch an die ganze Fülle der übrigen gesetzlichen Vorschriften. Oder gehören diese ebenfalls mit dazu? Im Grunde muß man in der Tat fragen: Warum nicht auch diese? Aber die zehn Gebote bedürfen doch unbedingt erst der näheren Auslegung im christlichen Sinne, die erst, wie Jesus sagt, die leeren Schläuche mit wirklichem Inhalt füllt. Sonst haben sie uns heute nicht gar viel mehr zu sagen und fordern nur zu leicht das rasche Wort heraus: „Das habe ich alles gehalten von meiner Jugend an!" Luther hat in seinen beiden Katechismen solch eine Auslegung gegeben. Barth läßt die ausdrückliche Möglichkeit offen, daß es auch außerhalb der Bibel ein Schrifttum geben kann, das die Bezeich- „Wort Gottes" verdient. Allerdings bleibt dann die Frage: Wer soll das entscheiden? Immer müßten es doch Menschen sein, die es täten, wenn auch auf Grund des testimonium spiritus sancti internum, „in dem der Menschengeist des Schreibers und des Lesers eins wird in gemeinsamer Anbetung." Uns sind sicherlich die beiden Katechismen Luthers eingegeben und durchweht vom Geiste Gottes. Es ist nicht zu verlangen, daß sie es auch für Barth sind. Aber auch dann: damit ihre Auslegungen der zehn Gebote für die Einzelfälle des Lebens, für die Forderungen der Stunde zur Auswirkung kommen, also uns zu zwingenden Forderungen Gottes werden können, ist dann doch zuletzt die Auslegung und Anwendung von seiten des einzelnen menschlichen Gewissens nötig. Und darf diese nach Barths Anschauung als Stimme und Gebot Gottes gelten? Wir kommen damit doch arg in das Menschliche hinein. Uns kann das ja recht sein. Aber wie reimt sich das mit der sonstigen schroffen Trennung von Gott und Mensch, wie Barth sie für nötig hält? Damit ist freilich seine Ablehnung jeder absoluten Ethik für die „sekundären" ethischen Handlungen begreiflich geworden. Aber was bedeutet dann die Forderung des Gehorsams gegen Gott auch in der „Ordnung unsers zeitlichen Daseins" als eines Zweiten und Andern, selbständig und nicht minder wichtig, neben dem Glauben? Hier besteht zweifellos eine für uns unlösbare Unklarheit.

Aber es könnte sein, daß Barth unter „Gesetz" doch etwas Andres versteht. Er spricht einmal von dem „auch das Evangelium, — aber

auch das Evangelium als Gesetz verkündigenden Mose" (W. G. 208). Also er kennt ein Evangelium, das auch als Gesetz sich auswirken kann. Wir möchten zum Ausdruck bringen, daß uns das eine im höchsten Grade sympathische, eine wie wir meinen, durch und durch lutherische Auffassung ist. Nur ist es fraglich, ob sie für Barth ein vereinzelter oder ein maßgebender Gedanke ist. Das Evangelium will auch das Leben, das innerste und auch das äußere Leben des Menschen, des Christen beherrschen. Das Evangelium als solches, als die Verkündigung, als die Offenbarung des Gottes der Liebe, will das tun. Es ist in sich selbst zugleich das zwingende Gesetz alles Menschenlebens. Aber sicher nicht als das Wort des „verborgenen und schrecklichen", sondern gerade als das Wort des „offenbaren und freundlichen", nein, nicht bloß „freundlichen", sondern immer und überall gewaltigen Gottes der Liebe, den wir unsern Vater nennen dürfen. Aber wieder müssen wir fragen: Warum dann so nachdrücklich betonen, daß das Gesetz wirklich als etwas Zweites, Anderes immer wieder neben das Evangelium tritt? (W. G. 208).

Für uns steht das Gesetz nicht mehr neben dem Evangelium. Es ist ganz und gar nicht etwas Zweites, Anderes. Für uns soll es gelten bleiben, daß Christus das Ende des Gesetzes ist. Wir haben nichts Anderes als sein Evangelium. Dies Evangelium ist auch unser Gesetz. Das Gesetz ist die eine, gebieterische Seite des Evangeliums, die aber in keiner, nicht in der kleinsten Hinsicht dabei aufhört, Evangelium zu sein. In welcher Weise wird uns das Evangelium zum Gesetz? Wer formuliert uns das Gebot der Liebe, das unsers Lebens Richtschnur sein muß? Und wer zerlegt uns dies eine, allumfassende große Gebot in die Fülle der Gebote, die den Tag und die Stunde beherrschen? Wir können sagen: Jesus tut es, der das fleischgewordene Evangelium, die menschgewordene Liebe Gottes ist. Aber wer liest und hört wieder aus dem Wort und Leben des Heilands heraus, was das Gebot Gottes für all die tausend Anlässe unsres Lebens ist? Wieder kommen wir auch hier auf die Gewissensentscheidung des einzelnen Menschen hinaus, des vom Geiste Jesu, von Gottes Geist erfaßten, bezwungenen Menschen. Gott ist es, der es ihm durch ein „vertikales Wunder" sagt. Aber er selbst muß sich die Stimme Gottes in seine Muttersprache über-

setzen. Gott redet und der Mensch hört. Es ist Ein Akt, eine Gottestat und eine Menschentat in eins. Wieder das Ineinander von Gottes Werk und menschlichem Erleben, das heilige Kleinod unsers Luthertums. Zu paradox, wie es scheint, für die dialektische Theologie Karl Barths. Die höchsten Spannungen der religiösen Begriffe, des religiösen Lebens sind ihm offenbar fremd geblieben. Sein Gottesbegriff, dessen Größe kein Ausgleich für die Leere seines Inhalts ist, hat sie ihm verhüllt.

Seltsam berührt es uns immer wieder, daß Barth das ganze Leben Jesu als Quelle der Erkenntnis für das Gesetz unsers Lebens ausschaltet. Freilich, er muß es schon, da sonst das Göttliche unmittelbar im Gewande eines menschlichen Lebens, nein, nicht bloß im Gewande, sondern ganz direkt in diesem menschlichen Leben selbst uns anschaulich würde. Aber befremdlich genug berührt es doch, wenn er schreibt: „Wie soll denn aus dem Vorbild und aus der Lehre Jesu etwas zu machen sein für das praktische Leben? Ist es uns nicht, als wolle er uns auf Schritt und Tritt zurufen: „Was geht mich das an, euer praktisches Leben?“ (W. G. 25). Was soll das heißen: „aus dem Vorbilde Jesu“? Die äußere Gestalt des Lebens Jesu kann uns sicher nicht vorbildlich sein. Wollten wir darin ihn uns zum Muster nehmen, so würden wir ein Leben in ununterbrochener Sünde führen. Er wie jeder Andre, er wie kein Andrer hat das Recht und die Pflicht seiner Eigenart. Das Leben keines „großen“ oder „kleinen“ Menschen dürften wir nachahmen, auch keines, der mitten im „praktischen Leben“ steht. Aber die beiden großen Gottesgebote, in denen nach dem Worte des Herrn das ganze Gesetz und die Propheten hangen: „Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüt!“ und: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst!“ — aus wessen Leben sollen wir sie so sicher und in solch mächtiger suggestiver Kraft ablesen wie aus dem Leben Jesu? Er hat sie uns erst durch sein Leben wahrhaft zu den allbeherrschenden Gottesgeboten für unser Leben gemacht. Er hat sie in seiner Weise erfüllt, in einer Weise, wie wir es weder können noch dürfen. Aber nun leuchten sie aus seinem Leben heraus, daß sie uns zur

zwingenden Macht auch unsers Lebens werden. Und er soll uns zugerufen haben: „Was geht mich das an, euer praktisches Leben!“ Wir wissen nicht, ob Barth uns für blind ansieht. Aber wir sehen, daß Jesus das weder „auf Schritt und Tritt“, noch daß ers auch nur ein einziges Mal getan hat. Auch damals nicht hat er es getan, als er den beiden streitenden Brüdern sagte: „Wer hat mich zum Richter oder Erbschichter über euch gesetzt?“ So wenig wie etwa ein Arzt oder ein Lehrer das tun würde, wenn er heute in einem ähnlichen Falle dieselben Worte spräche. Im „praktischen Leben“ ist er aufgewachsen und groß geworden. Wunderbar vertraut war er mit diesem „praktischen Leben“, wie seine Worte und Gleichnisse genugsam zeigen.

Und wenn er uns nicht für dies „praktische Leben“ der Helfer und Heiland wäre, dann wüßten wir in der Tat nicht, was er sonst für uns zu bedeuten haben sollte. Wir stehen nun einmal in diesem „praktischen Leben“ und haben kein andres. In diesem „praktischen Leben“ haben wir unsre Lebensaufgabe zu erfüllen, in diesem praktischen Leben müssen wir die Kräfte verbrauchen, die Gott uns gab. Den Anforderungen dieses praktischen Lebens gegenüber werden wir unsrer Schwächen und Fehler, unsrer Sünde uns bewußt. In diesem praktischen Leben müssen wir Gott und den Menschen dienen, und auf irgend eine andre Weise können wir ihnen nicht dienen. Genau soweit, wie wir im praktischen Leben unsre Pflicht vernachlässigen, genau soweit vernachlässigen wir den Dienst, der unsers Lebens Inhalt und Bestimmung ist, genau soweit vernachlässigen wir Gott. Um kein Haarbreit weniger, aber auch um kein Haarbreit mehr.

Und Jesus soll gesagt haben: „Was geht es mich an, euer praktisches Leben?“! Dann hat er gesagt: „Was geht ihr mich an?“

Die Prädestination

Danach ist nun allerdings zu beurteilen, wie Barth sich zu diesem praktischen Leben stellt. Die Worte, die er Jesus in den Mund legt: „Was geht mich das an, euer praktisches Leben?“ — das sind in der Tat Barths Worte. Aus seinem Sinn und Geist heraus sind sie geredet. Allerdings ohne daß er ihrer letzten Tragweite sich bewußt wird. Wie könnten sie anders verstanden werden? Eben deshalb gibt es für ihn keine Ethik für die „sekundären Handlungen“, wie er sie nennt, keine Ethik von irgendwelchem absoluten Charakter, weder positive noch auch negative Forderungen von irgend welcher religiös bindenden Kraft. d. h. keine Forderungen, die irgendwie im Namen Gottes gestellt und erfüllt werden könnten oder müßten.

Oder ist das nun doch zu viel gesagt? Barth nimmt zu den Dingen des praktischen, überhaupt des irdischen Lebens, wie er selbst sagt, eine „gebrochene Stellung“ ein. Aber darin liegt doch, daß er nicht von ihnen los kann, auch nicht von ihnen loskommen will. Er kann geradezu sagen: „Die tiefste Unsicherheit in bezug auf den Wert unsrer eignen Arbeit muß den tiefsten Willen in uns erzeugen, rechte, gesunde, vollendete Arbeit zu tun.“ Und das ist dann eben doch Arbeit im praktischen, irdischen Leben. Freilich ist es einigermaßen zweifelhaft, ob eine „gebrochene Stellung“ zu diesem Leben solch einen Arbeitswillen möglich macht. Aber wenn er fortfährt: „Es könnte ja, wenn der Funke von oben dazu kommt, das Unvergängliche im Vergänglichen zur Erscheinung kommen“ (W. G. 57), so ist mehr jedenfalls nicht zu erwarten und zu verlangen. Also der Funke von oben kann dazu kommen zu menschlicher Arbeit! „Dazu kommen“? Wir würden sagen: kann hineinkommen in menschliche Arbeit, kann in menschlicher Arbeit sich kund tun. Aber „Das Unvergängliche könnte im Vergänglichen zur Erscheinung kommen“? Das ist jedenfalls das Höchste, das auch wir von menschlicher Arbeit zu sagen wagen. Das ist das volle lutherische Finitum capax infiniti, sicher und richtig ins Deutsche übersetzt. „Wir leben in der Reihe der Augenblicke, im Wechsel der Zeiten“, sagt Barth. „Lieben wir

hier nicht, so lieben wir gar nicht. Nicht irgendwo außerhalb, sondern innerhalb dieser Reihe, dieses Wechsels war Jesus der Christus" (R 484). Wir wüßten nicht, wie wir anders und besser unsre Auffassung der Dinge aussprechen und begründen könnten. Aber auch bei solch einer Auffassung hält Barth es also für möglich zu sagen: „Was geht es mich an, euer praktisches Leben?"

Es ist eben doch eine „Oppositionsstellung zum Leben", die er in Christus einnehmen zu müssen meint (W. G. 53). „Unsre Beunruhigung durch Gott, seine Gnade und sein Gericht hat sich nun einmal der Entfaltung des Lebens verheißend, aber auch warnend in den Weg gestellt, und wir können keinen Augenblick mehr nicht an dieses Ereignis denken..... Zu wirksam ist gerade die Voraussetzung unsrer Lebensbejahung, die darin besteht, daß alles eitel, alles ganz eitel ist. Zu belastet ist unsre Gegenwart durch die Einsicht, daß noch nicht erschienen ist, was wir sein werden" (W. G. 59 f). Freilich er betont auf das nachdrücklichste: „Pessimistische Diskreditierung des Diesseits und unsrer Tätigkeit im Diesseits haben wir gerade dann nicht zu befürchten, wenn wir die Stellung des Christen in der Gesellschaft letzlich mit Calvin unter den Gesichtspunkt der spes futurae vitae stellen. Von da die Kraft des Prädestinationsbewußtseins! Von da die Kraft der Lebensbestimmung zur Ehre Gottes" (W. G. 67). Also Hauptsatz: Keine pessimistische Diskreditierung des Diesseits. Begründung: Die Stellung des Christen in der Gesellschaft ist unter den Gesichtspunkt der spes fururae vitae gestellt. Und zwar erwächst daraus erstens die Kraft des Prädestinationsbewußtseins und zweitens die Kraft der Lebensbestimmung zur Ehre Gottes.

Aber ist es nicht schon merkwürdig, um damit zu beginnen, daß Barth von einem kraftvollen Bewußtsein redet, zu den Erwählten Gottes zu gehören, während er sonst gar nicht oft und nicht nachdrücklich genug die Unsicherheit des Glaubens betonen kann: Man kann höchstens glauben, daß man glaubt!? Er wird uns vielleicht antworten, daß gerade diese Schwäche des Glaubens seine Stärke sei. „Die dadurch bedingte Bremsung, Enttäuschung und Entmutigung des Menschen kann nur vom Guten sein", sagt er (R.420). Wir bezweifeln das. Wir sind überzeugt, daß die Gewißheit des

Glaubens, die auf Gott sich gründet, mit Gott sich im Bunde weiß, das Gesundere, Bessere schafft als die schwankende Unsicherheit in ihrer menschlichen, allzumenschlichen Spannung und Anstrengung. Das ist es eben, was dabei herauskommt. Wir wissen sehr wohl, was die Prädestinationslehre geschichtlich zu bedeuten gehabt hat. Und wir zweifeln nicht, daß auch damals gerade das Gefühl, niemals seiner Erwählung ganz sicher sein zu können und ihr krampfhaftes Festhalten immer wieder vor sich selbst rechtfertigen zu müssen, ein gewaltiger Sporn gewesen ist, der zu — sehr gesicherter bürgerlicher Existenz und zu großen politischen Erfolgen führte, aber dadurch auch seinen höchst menschlichen Charakter deutlich an den Tag legte.

Das war damals die Prädestinationslehre in ihrer schroff dualistischen Ausprägung: die Vielen verworfen, die Wenigen erwählt. Ein nie ruhender Ansporn von sehr begreiflicher, sehr nachhaltiger Kraft. Barth redet auch wieder mit starkem Nachdruck von der „doppelten Prädestination". Aber er unterscheidet sich doch ausdrücklich von der Anschauung Augustins und der Reformatoren, die das Geheimnis der Prädestination mythologisierend dargestellt haben, indem sie die Erwählung und Verwerfung „auf Quantitäten von ‚Erwählten und Verworfenen' bezogen" (R. 334). Er hätte neben die Genannten getrost auch Paulus stellen können. Denn keine Kunst der Exegese wird es vermögen, diese „mythologisierende", „quantitative" Auffassung aus dem Römerbriefe heraus zu bringen. Für Barth ist der stärkste prädestinatianische Ausdruck bei Paulus immer nur „eine Beschreibung des Verhaltens Gottes der Qualität des göttlichen Tuns: frei, königlich, souverän, unbedingt, grundlos ist Gott und nur so als Gott zu begreifen und zu verehren" (R. 333). „Wie sollte auch das zeitliche, das anschauliche, das psychologische Individuum ewiger Erwähltheit oder Verworfenheit überhaupt fähig sein"? (R. 334). Wir alle sind „in der Zeit ‚Gefäße des Zorns', in Ewigkeit aber und darum noch viel mehr, noch ganz anders ‚Gefäße des Erbarmens'" (R. 346). „Der verstockte Mensch ist der anschauliche Mensch, der als solcher in seiner grundsätzlichen Gottesferne Buße weder kennt noch tun kann. Wer von uns weiß denn etwa, was Buße ist, geschweige denn, daß er Buße getan

hätte? Das ist unsre Verstockung. Der Mensch, dessen Gott sich erbarmt, ist der unanschauliche Mensch in seiner durch das Wunder vollzogenen Einheit mit Gott, der in der Buße, die Gottes Werk ist, Neugeborene. Wer sollte von diesem Werke Gottes ausgeschlossen sein? Das ist das Erbarmen, unter dem wir stehn" (R. 340). Barths Anschauung von der Prädestination ist nichts Andres als das ihn ganz beherrschende Gefühl für den schweren Ernst des Gottesgedankens. Er kann erschütternd davon sagen: „Gibt es etwas Empörenderes für den Menschen als das majestätische Geheimnis dieses Unerforschlichen, Unzugänglichen, Unberührbaren, dieses allein Freien und Selbstmächtigen? Möchten wir nicht unwillkürlich schreien, daß dieser nicht Gott sein kann, nicht Gott sein darf?" (R. 336). Es ist sehr wohl möglich, daß, wo dieser schwere Ernst des Gottesgedankens wirklich die Menschen erfaßt, er ihr Tun und Lassen auf das stärkste beeinflußt. Aber in welcher Richtung er das tut, wird doch sehr zweifelhaft sein. Um der Sache willen muß es gesagt werden und soll ohne jeden unschönen Nebenton nur als geschichtliche Tatsache festgestellt sein, daß die Prädestinationslehre in der alten Fassung sehr viel, ja es muß doch wohl heißen: entscheidend beigetragen hat zur Schaffung der kapitalistischen Gesellschaftsordnung, die Barth — nicht wir — jetzt zu den größten „Scheußlichkeiten" rechnet (W. G. 11). Barth hat der Prädestinationslehre eine Form gegeben, die tatsächlich sie aufhebt. Aber solange hinter ihr der ferne Gott steht, der Unnahbare, vor dem alles ganz eitel ist, vor dem alles nur in seiner vollkommenen Nichtigkeit sich fühlen kann, der mit dieser niedern Welt sich nur berührt, indem er durch die Todeslinie sie begrenzt, und der deshalb die Seinen zu steter Oppositionsstellung gegenüber Welt und Leben zwingt, solange können wir uns, freilich etwas sehr Wirksames, aber für Welt und Menschenleben nicht sehr viel Förderliches davon versprechen. Wir werden im Einzelnen noch darauf zurückkommen.

Auch wir vertreten die Prädestination, und auch bei uns darf es heißen: die doppelte Prädestination. Und das ist sehr viel ernster gemeint. Aber sie ist das Geheimnis des nahen Gottes. Solange gut gut bleibt und schlecht schlecht, solange fromm und gottlos ein Gegensatz ist, solange kommt man um den Prädestinationsgedanken nicht herum,

so furchtbar er ist. Eben jener Gegensatz ist mit ihm gleichbedeutend. Er ist so zu sagen die Konfrontation dieses Gegensatzes mit dem Gottesgedanken. Das Gute kann nicht aufhören, gut zu sein, nur weil es etwas gibt, das zu ihm in Widerspruch steht. Es kann diesen Widerspruch nicht aufheben, es muß ihn gelten lassen. Wie das Schlechte schlecht geworden ist? Vielleicht auf sehr begreiflichem, vielleicht auf unbegreiflichem Wege. Vielleicht gar nicht durch eigne Wahl. Vielleicht mehr oder weniger „zwangsläufig". Aber es ist nun einmal schlecht, und das Gute steht zu ihm in unvereinbarem Gegensatz. Es wird nicht nachlassen, es zu rufen und an ihm zu arbeiten. Es wird immer hinter offenen Türen wohnen. Aber was draußen ist, beibt von ihm geschieden, gerade weil es das Gute ist. Der Gott der Liebe ist der Gott der Liebe, und eben deshalb ist er der furchtbare, der richtende und vernichtende Gegensatz gegen alles, was nicht Liebe ist. Soll er aufhören, die Liebe zu sein, weil es auch etwas gibt, was seinem Wesen widerstrebt? Soll er deshalb ihm sich anpassen? Bei ihm ist keine Veränderung, nach Wechsel des Lichts und der Finsternis. Er ist die Liebe und bleibt die Liebe in Ewigkeit. Und darum, gerade darum und nur darum ist getrennt von ihm, verloren vor ihm, was nicht Liebe ist. Er weiß, daß es so etwas gibt. Ja, ob ers weiß? Ob er überhaupt fähig ist, es zu wissen? Ob er nicht so sehr Liebe ist, daß er von etwas Anderm nicht wissen kann? Er kann nicht aufhören, auch das zu lieben, das diesem für Ihn Unbegreiflichen verfallen ist. Lieben ist das Einzige, das er kann. Das Gegenteil, alles Andre kann er nicht. Er ist die Liebe. Er liebt alles, was ist, alles, was er schuf. Es ist ihm willkommen in jedem Augenblick. Er wird nicht müde, es mit Wohltat und Güte zu überschütten. Er wird nicht müde, an ihm zu arbeiten. Er wird nicht müde, es zu lieben. Er ist die Liebe. Aber eben deshalb ist er Gericht und Tod für alles, was nicht Liebe ist. Es richtet sich selbst. Es verdammt sich selbst zum Tode. Er richtet es, weil er die Liebe ist, weil er unwandelbar sich gleich bleibt, weil er niemals Ja sagen kann zu etwas, das nicht Liebe ist. Er ist die Liebe und bleibt die Liebe in Ewigkeit.

Das ist das Evangelium von dem nahen Gott, der mit seiner ewigen, unwandelbaren, mit seiner wunderbaren, seiner allgewaltigen,

seiner furchtbaren Liebe schaffend und zerstörend die Welt erfüllt, die Welt erhält und trägt, die Welt ihrem Ziele, seinem Ziele entgegenführt. Wir glauben, daß das Geheimnis auch seiner Prädestination, wenn es die Herzen erfaßt, eine mächtige Wirkung auf ihr Tun und Leben üben wird. Vielleicht nicht in solch augenfälliger, nicht in so revolutionärer Weise, vielleicht in ganz unscheinbarer, ganz alltäglicher Weise, in einer Weise, die sehr viel Geduld, sehr viel — Liebe fordert, weil sie nicht in Oppositionsstellung zu Welt und Leben drängt, sondern im Gegenteil der Welt und dem Leben sich innerlichst verbunden, sich tief verpflichtet fühlt. Sie sind ja Gottes, und Gott ist die Liebe.

Die Lebensbestimmung zur Ehre Gottes

Und nun die Kraft der Lebensbestimmung zur Ehre Gottes, die ebenfalls in der spes futurae vitae wurzelt. Wieder fragt es sich erst, in welcher Richtung die Lebensbestimmung zur Ehre Gottes geht. Sie wird sehr verschieden gerichtet sein, je nach der Verschiedenheit des Gottesgedankens, je nachdem es die Ehre des fernen oder nahen Gottes gilt. Barth will keine pessimistische Diskreditierung des Diesseits. „Die Gegensätze von ‚Kulturverneinung' und ‚Kulturbejahung'" so sagt er, „von ‚Enthusiasmus' und ‚Wirklichkeitssinn', von ‚Todes-' und ‚Lebensweisheit', sie können und sollen sich in der Regel: Soli deo gloria! immer wieder vereinigen zu einer einheitlichen Betrachtung des Lebens sub specie aeterni." Und wie fährt er fort? „Gerade daß diese Betrachtung nie als solche stattfindet, daß Keiner sie ‚hat', daß sie ein Betrachtetwerden des Menschen ist, ist ihr unbedingt Einigendes. Sind wir nicht in einem Spital krank? Stehen wir nicht unter einer Anklage? Sind wir nicht einem Gericht schon verfallen?" (R. 452). Also für uns Menschen gibt es diese einheitliche Betrachtung nicht, es gibt sie nur in Gott. Wir wissen nur, daß wir im selben Spital an derselben Krankheit krank, daß wir an Gott krank sind, und daß deshalb die größten Gegensätze für uns nicht mehr in Betracht kommen, so sehr sie von

sich reden machen. Sie sind wie die Spielereien, wie die Streitigkeiten von Kranken ohne jeden Belang.

Für Barths Ohren klingt es offenbar nicht pessimistisch, wenn er sagt, daß „Wissenschaft, Technik, Kritik und Kunst nichts andres als wunderbare Blähungen unsers Ingeniums seien, die an sich — er erinnert an die Verwendung der Technik im Kriege, — auch die größte Sinnlosigkeit bedeuten können" (W. G. 144). „Das Christentum liebt nicht von der schöpferischen Entwicklung der Welt, von den vollendeten oder geplanten Entfaltungen und Aufbauten von Wissenschaft, Technik, Kunst, Moral oder Religion, von körperlicher und geistiger Gesundheit, von Wohlstand und Wohlfahrt, von den Herrlichkeiten etwa der Ehe, der Familie, der Kirche, des Staates, der Gesellschaft allzu laut und zuversichtlich reden zu hören" (R. 449). Was heißt „allzu"? Barth liebt es offensichtlich überhaupt nicht, auch nur irgendwie zuversichtlich davon zu reden oder reden zu hören. „Das alte Lied von der Arbeit und Tüchtigkeit, von der Kultur und von der evangelischen Freiheit werden wir", so sagt er, „auch im höhern Chor nur unter stärkster Dämpfung wieder aufnehmen" (W. G. 59). Denn „wir haben nicht nur den wilden und unmoralischen, sondern gerade den moralischen Menschen nicht so kennen gelernt, daß wir auf seine Errungenschaften noch allzu stolz sein könnten" (W. G. 172). Und darum: „Hinter die grundsätzliche Gebrochenheit der Lebenserkenntnis Dostojewskis wollen wir nicht zurück, weder zu den Griechen noch zu Goethe. Und nicht einmal einem harmonischen Gleichgewicht beider Momente (der Lebensverneinung und Lebensbejahung) möchten wir das Wort reden" (W. G. 58). „Die Tränen sind uns näher als das Lächeln. Wir stehen tiefer im Nein als im Ja, tiefer in der Kritik, im Protest als in der Naivität, tiefer in der Sehnsucht nach dem Zukünftigen als in der Beteiligung an der Gegenwart" (W. G. 59). „Das Christentum sucht die Wahrheit mehr im Nein als im Ja. . . . Es sieht eine große Hand rütteln an allem, was ist und sein will. Es sieht das Fragezeichen oberhalb jeder menschlichen Höhe" (R. 449).

Uns erscheint das alles in einem Maße pessimistisch, daß es notwendig unsern Protest herausfordert. Was Barth da nennt umfaßt tatsächlich das ganze Menschenleben in all seinen möglichen

Betätigungen. Nun freilich, wenn das alles direkt verneint, wenn aufgefordert würde, es einfach beiseite zu lassen und in die Wüste zu gehen, das wäre wohl erst der volle Pessimismus. Das will Barth nicht. Es liegt ihm fern, das zu wollen. All diese Dinge sollen bleiben, sollen fortgeführt werden. Sie haben ja Gleichniswert, sie können Zeugnischarakter bekommen. Durch die Arbeit in ihnen und an ihnen kann man demonstrieren für das Vergehen der Welt und für das Kommen des Gottesreichs (R. 487). Aber damit ists dann auch getan. Etwas Andres als solch ein Demonstrieren, solch ein Hindeuten kann menschliches Ethos, menschliches Handeln und Wagen nicht sein. „Nur Demonstration, aber gewiß: notwendige und geforderte Demonstration, ist alles menschliche Ethos, auch das primäre Ethos der gebrochenen Linie, der gebeugten Anbetung des erbarmenden Gottes. Es gibt keinen „Lebensversuch", und wenn sein Ethos von noch so hoher Qualität wäre, bei dem etwa ein Einswerden des Willens Gottes mit dem Menschenwillen oder umgekehrt ein Aufgehn des letztern in dem erstern, ein Erfülltwerden des erstern durch den letztern stattfände" (R. 419). Der Wille Gottes und des Menschen können nie, auch nur auf Haaresbreite sich berühren oder decken (419 f). „Es gibt keine Handlung, die etwa an sich sich fügen würde in die Verwandlung der Welt [und den Aufbau des Gottesreichs], obwohl es Handlungen gibt, die so transparent sind, daß sie das Licht des kommenden Tages beinahe erscheinen lassen" (R. 422). „Aufgewirbelter Staub ‚nur', durch den die marschierende Kolonne sich bemerkbar macht, Einschlagstrichter ‚nur', an dem es erkennbar ist, daß hier eine Granate explodierte, Höhle im Berge ‚nur', die schließlich nur zu definieren ist als der Ort im Berg, wo der Berg nicht mehr ist, ist jede noch so echte ‚Haltung', jede noch so weit und tiefreichende „Betätigung", sind alle noch so dringend als Beweis des Geistes und der Kraft empfohlenen und gewünschten ‚Taten und Tatsachen' (R. 422).

Sehr bezeichnend ist die Steigerung von dem Staub der doch immer noch marschierenden Kolonne zu dem Einschlagstrichter, in dem von der Granate höchstens noch ein paar Splitter zu sehen sind, bis zu der Höhle, von der nur gesagt werden kann, daß da

der Berg nicht mehr vorhanden ist: und das ist dann also die Wertung jeder auch der ehrlichsten menschlichen Bemühung, auch der treuesten menschlichen Arbeit, die den Willen hat, Gott zu dienen, und bei ihm sich die Kraft dazu sucht. An sich selbst hat sie gar keinen Wert. Sie tut nichts zum Bau des Gottesreichs. Wenn sie etwas dazu zu tun meint, so baut sie tatsächlich am Turm zu Babel. Sie ist Protest gegen den Bestand der Welt, sie ist Hinweis auf das Kommen der neuen Welt. Das ist alles. Aber diese neue Welt kann niemals und in keinem Betracht kommen durch Menschenhand. Sie steht in keiner Kontinuität auch nicht mit der höchsten Entwicklungsstufe dieser Welt. Nur als etwas ganz Andres, als etwas völlig Neues kann und wird sie kommen. Auch zur Vorbereitung ihres Kommens vermag der Mensch nicht das Geringste zu tun. Was wird die Folge sein? Die Folge kann bei jedem ernsten Christen nur sein: ein stetes sich Fremdfühlen in der Welt, ein niemals Heimischwerden, niemals auch nur Warmwerden hier in dieser Welt Muß das so sein? Und wenn es in einem gewissen, einem sehr hohen Sinn so sein muß, so hat doch auch — das Gegenteil sein Recht und seine Notwendigkeit. Und nur wenn, nur dadurch daß dies Gegenteil sein Recht bekommt, nur dann und nur dadurch bekommt auch jenes Andre in seinem hohen Sinn sein Recht. Wir müssen uns einwurzeln in dieser Welt. Wir müssen „mit festen, markigen Knochen auf der wohlgegründeten dauernden Erde stehn". Wir müssen uns anbauen auf ihr wie in unsrer Heimat. Gott hat uns das Dasein auf ihr gegeben. Wir müssen ihm zeigen, daß es uns so recht ist, daß wir willig und mit Freuden den Zweck unsers Erdendaseins erfüllen. Und wo soll denn das Gottesreich, das Himmelreich sich aufbauen? Wo denn anders als auf unsrer Erde. Nur dadurch, daß wir dieser Erde gerecht werden, daß wir den Forderungen unsres Erdendaseins mit Ernst und Treue nachkommen, nur dadurch daß wir hier auf dieser Erde Gottes Willen tun, nur dadurch kann es sich erbauen. Unser Hoffen und Verlangen nach Gottes ewigem Reich kann nur echt und recht sein, wenn wir tun, — was die Stunde fordert.

Wie sagt Barth statt dessen? „Eine demütige, aber zielklare und auch wohl freudige Freiheit, uns auf dem Boden dieses Äons zu

bewegen, wird uns nie ganz verboten und unmöglich sein: die Freiheit, im Lande der Philister zu wohnen, die Freiheit, im Hause der Zöllner und Sünder ein- und auszugehn", in allen falsch berühmten, auch in allen verrufenen Häusern ein- und auszugehen.... „Warum denn nicht? Warum nicht just eben? Introite, nam et hic dii sunt! In der Furcht Gottes werden wir ein- und ausgehn, als täten wir es nicht" (W. G. 57 f). „Nie ganz verboten und unmöglich sein!" „Ein- und ausgehen, als täten wir es nicht!" Und überhaupt diese ganze Art, von unserm Erden- und Weltleben zu sprechen! Wie ist es nur möglich! „Dankbare, lächelnde, verstehende Geduld gegenüber der Welt, den Menschen und uns selbst" (W. G. 53) — das ist die Stimmung und Haltung, wie sie dieser Anschauung entspricht. Ja, wie „ein steinerner Gast" sollen wir sein in dieser Welt. Malt euch das Bild, das da vorschwebt! Nehmt es euch zum Muster, macht es euch zu eigen, wenn es euch gefällt! Wir aber wollen ganz offen und ganz zuversichtlich sagen: Uns gefällt es nicht! Wir glauben es ziemlich deutlich vor Augen zu haben, dieses Lächeln, diese geschlossenen Lippen, diese scheue, freundliche Zurückhaltung, dieses unausgesprochene und doch so deutliche Bewußtsein der Überlegenheit. Es ist ein Bild, wie es überhaupt nur bei einem kontemplativen Leben, bei einem Leben in der Studierstube oder an einem stillern Amtstisch, bei einem Leben in einiger Muße und Unbehelligtheit möglich und denkbar ist. Aber für das Leben der allermeisten Menschen, für dies abgehetzte Leben, das aus Kampf und harter Arbeit nicht herauskommt und darin all seine Kraft verbrauchen muß, paßt es einfach nicht.

Was wollen wir ihnen sagen, ihnen allen, die an die Welt und das Leben in ihr mit seinen unerbittlichen Anforderungen Tag für Tag, von früh bis spät unablöslich und unabänderlich gebunden sind? Was wollen wir ihnen und was wollen wir uns allen sagen? Wir wollen uns und allen sagen: Das ist das Leben, das Gott euch gab. Und er gab es euch sicher nicht umsonst. Er hatte sicher seine Absicht dabei. Dies Leben und kein andres solltet ihr führen. So war's sein heiliger, sein guter und gnädiger Wille. Mit diesem und mit keinem andern solltet ihr ihm dienen. Es gibt nichts in der Welt, womit ihr ihm besser, frommer, heiliger dienen könntet.

Diesem euren Dienst, dieser eurer Arbeit soll eure ganze Kraft, restlos und ungeteilt eure ganze Liebe gehören. In diesem euren vielleicht sehr schlichten, sehr unscheinbaren, ganz und gar menschlich-weltlichen, alltäglichen Dienst sollt ihr aufgehen mit Leib und Seele, auf ihn alle eure Gedanken richten, für ihn euer Leben verbrauchen und verzehren. Tut ihrs für ihn, so tut ihrs für Gott, so gehört Gott euer Leben, und Gott wird es euch schon zeigen, daß er mit euch und in euch ist.

Große Gedanken wollen wir ihnen hineinbringen in das Einerlei, in die Frohn ihrer täglichen Mühe und Arbeit, Gedanken, die ihnen ihre Arbeit adeln, Gedanken, die sie stolz machen auf ihre Arbeit, von der sie nun einmal nicht los können. Tun wir das nicht, so tun wir — nichts für sie. Gott gibt sich schon dazu her, freilich nicht der ferne, der fremde, der unnahbare in seiner „Unduldsamkeit, Ungenügsamkeit, Unersättlichkeit", aber der nahe Gott, der Gott und Vater, der nicht bloß herrschen will, sondern für den herrschen und dienen eins ist. Wir wollen ihnen sagen: „Was du da tust, das hat Gott befohlen. Er brauchte dich. Er konnte dich nicht entbehren. Er konnte nicht leben ohne dich. Darum schuf er dich. Darum stellte er dich hier auf deinen Platz. Nun rühre deine Hände und zeige, was die Kraft vermag, die Gott dir gab. Sie vermag viel mehr, als du in der Regel dir eingestehst. Du kannst alles, was du mußt, alles, was die Pflicht, alles, was Gott von dir fordert. Du wirst dich selber wundern, wieviel du vermagst. Deine Kraft ist Gottes Kraft. Gottes Allmacht steht dir zur Verfügung. Du bist das Werkzeug in Gottes Hand. Dein Werk ist Gottes Werk. Gott tut es durch deine Hand. Nichts Vollkommenes schaffst du. Auch Gott schafft nichts Vollkommenes. Er schafft nur, woran er weiter, rastlos weiter arbeitet durch all die Jahrtausende, durch all die Jahrmillionen hindurch. Gott kennt deine Schwachheit, er kennt deine Grenzen. Aber wenn dein Wille ihm gehörte, wenn du tatest, was du konntest, so schreibt er dennoch seinen Namen auf das Werk deiner Hände und fügt den Baustein, den du ihm bereitet hast, ein in den Bau seines Reichs."

Das alles sind wahrlich keine Worte, die sich von selbst verstehn. Sie gelten sicher nicht von jedem Menschenwerk. Es muß schon

etwas daran sein, das an Gott erinnert, an seine Allmacht und an seine Güte. Wir wollen auch gewiß nicht selbst auf unser Werk den Namen Gottes schreiben. Wir haben nur das Recht, unsern Namen zu schreiben. Und nur Gott hat das Recht, seinen Namen zu schreiben. Er weiß schon, welchen er wählt von seinen tausend Namen. Und er weiß schon, wie er es macht, daß er auch für Menschenaugen lesbar wird. Aber von der Möglichkeit dürfen und sollen wir wissen, daß Gott auf unser Werk seinen Namen schreibt, von der Möglichkeit, daß „die Leute unsre guten Werke sehn und unsern Vater im Himmel dafür preisen."

Nein, die Gnade Gottes soll nicht „die Axt sein an der Wurzel des guten Gewissens, dessen sich der Bürger in Amt, Beruf und Politik so gern erfreuen möchte". Wir wollen ihm, Gott gebe es uns, ganz ausdrücklich verhelfen zu einem guten, einem frohen Gewissen, das mit einem gesunden, tüchtigen, wohlvollbrachten Leben gleichbedeutend, aber sicher nicht ein „sanftes Ruhekissen", sondern der nie ruhende Sporn ist, dem großen Arbeiter dort oben ein Lebenswerk dahin zu stellen, wie er es brauchen kann in seiner Welt. Es ist schon keine allzu große „Weichheit" (R. 418), wenn das Lutherthum, einerlei ob das moderne oder das alte, ihm diesen unaufhörlich wirkenden Stachel in die Seele drückt.

Daß Menschenwerk kein Gotteswerk ist, daß die beiden unendlich verschieden voneinander sind, das ist wieder ein Rechenexempel, das jeder gesunde Menschenverstand ganz wohl fertig bringt. Aber daß Menschenwerk Gotteswerk sein kann und sein soll, das ist eine so ungeheure Paradoxie, daß man nur wünschen darf, die dialektische Theologie möchte doch noch etwas besser sich ihren Namen verdienen.

Das tausendjährige Reich

Unter den Gesichtspunkt der spes futurae vitae soll die Stellung des Christen in der Gesellschaft gestellt werden, damit jede pessimistische Diskreditierung des Diesseits vermieden wird und unsere Tätigkeit im Diesseits die rechte Art bekommt (W. G. 67). „Der Blick von der Schöpfung und Erlösung hinüber auf die Vollendung", sagt Barth, „der Blick auf das ‚ganz Andere' des regnum gloriae bedeutet offenbar praktisch, daß unsre naive wie unsre kritische Stellung zur Gesellschaft, unser Ja wie unser Nein in Gott ins rechte Verhältnis gesetzt wird" (W. G. 68). Das hat, wie es lautet, abgesehn von dem uns so fatalen „das ganz Andere" unsre volle Zustimmung. Aber für Barth stellt sich zwischen das regnum gloriae und uns, oder wir sagen wohl richtiger, neben das regnum gloriae stellt sich nun wirklich als etwas „ganz Anderes" das — tausendjährige Reich, „das Ziel der Geschichte".

„Ohne Chiliasmus", so sagt er geradezu, „und wenn es nur ein Quentchen wäre, keine Ethik, so wenig wie ohne die Idee einer moralischen Persönlichkeit. Wer von dieser judaica opinio etwa frohgemut ganz frei sein sollte, von dem wäre zu sagen, daß er das ethische Problem wirklich noch nicht oder wirklich nicht mehr sieht" (W. G. 140). „Das ist sicher, daß die Frage nach dem Guten ganz ohne die primitiver oder geläuterter, phantastischer oder nüchterner gefaßte Vorstellung von einem Wirklichwerden des Guten in der Geschichte nicht im Ernst gestellt werden kann" (W. G. 142). Mit glühenden Farben gibt Barth uns das Bild des Millenniums: „Freiheit in Liebe und Liebe in Freiheit als reines direktes Motiv gesellschaftlichen Handelns und eine in Gerechtigkeit erfaßte Gemeinschaft als seinen direkten Gegenstand, Aufhebung der Bevormundung oder vielmehr der Ausbeutung und Unterdrückung der Einen durch die Andern, Aufhebung der Klassenunterschiede und Ländergrenzen, des Krieges, des Zwanges und der Gewalt, überhaupt Kultur des Geistes an Stelle der Kultur der Dinge, Menschlichkeiten an Stelle von Sachlichkeit, Brüderlichkeit an Stelle des allgemeinen Gegeneinander" (W. G. 141). Aber er stellt dann

doch fest, daß die hinter all solchen „mehr oder weniger praktisch oder träumerisch ausgedachten Zukunftsbildern" stehenden Worte: Liebe, Geist, Friede, Freiheit, Gerechtigkeit, Brüderlichkeit sich niemals realisieren lassen, und daß deshalb der Mensch, je bestimmter und aufrichtiger er den Blick auf solch ein Zukunftsbild geheftet hat, destomehr zuletzt von dem Bilde sich zurückgestoßen fühlt in ferne und immer fernere Distanzen. „Zur Realisierung des sittlichen Objekts, des Ziels der Geschichte, ist der Bestand der menschlichen Möglichkeiten vom gewöhnlichen Schlafen bis zur mystischen Versenkung einfach nicht geeignet. Dieser Bestand ist gewiß in sich sehr entwicklungs- und verbesserungsfähig, aber zum Endzweck verhält er sich immer wie 1 : ∞" (W. G. 145). Und der Sinn des Ganzen ist dann eben doch wieder, daß der Mensch „an diesem Riff, auf das loszusteuern er nicht lassen kann noch darf", zum Scheitern kommt und untergeht.

Dieser chiliastische Gedanke, dem auch Calvin in seiner Cité de Dieu am Genfer See mit leidenschaftlicher Energie nachgegangen ist, ist höchst charakteristisch für die ganze gesetzliche und rechnerische Art der reformierten Anschauung. Das Luthertum hat den Gedanken mit aller Bestimmtheit abgelehnt und tut sehr wohl daran, ihn trotz des Verdikts, daß ohne ihn keine Ethik möglich sei, auch heute und gerade heute in unsrer unruhigen Zeit abzulehnen. Wir wollen uns hüten, diesem nur allzu verführerischen Gedanken auch nur den kleinen Finger zu bieten. Hier muß es wirklich heißen: „Apage, Satanas!" Warum sollten wir uns verpflichtet fühlen, auf ein Riff, zumal wenn man von vornherein weiß, daß es ein Riff ist, loszusteuern? Der Chiliasmus ist noch immer die unerschöpfliche Quelle unheilvollster Schwärmerei und Torheit gewesen. Immer ist man darüber aus, am Schreibtisch oder am Biertisch oder am grünen Tisch irgendeines Sitzungs- oder Versammlungsraumes die wundervollsten Weltbeglückungspläne auszuhecken. Immer mit dem stillschweigenden oder ausgesprochenen Gedanken: Wenn es überhaupt damit geht, warum sollte es nicht jetzt gehn, daß man es doch selbst mitschaffen, miterleben kann? Noch allemal ist es, wenn eine starke Hand nicht wehrte, das Verderben der Menschen gewesen, denen man den Himmel auf Erden bringen wollte. Wir wollen bei dem großen Ziel des Reiches Gottes bleiben. Es gibt für uns neben

dem regnum gloriae kein andres Ziel, am wenigsten ein Ziel, das wir uns nur selbst mit den eigenen grübelnden Gedanken aus den eigenen zehn Fingern heraussaugen und aufbauen müßten. Es gibt doch zu denken, daß Barth, der von allem Ewigen und Göttlichen alles Menschliche auszuschalten sucht, immer wieder auf den Menschen zurückgeworfen wird, aber nun in einer Weise, wie wirs um Gottes und um des Menschen willen nicht gut heißen können Wie ihn sein Angriff auf den Menschen nötigt, nun erst recht mit dem Menschen sich zu beschäftigen und den Menschen zu drängen, immer mit sich selbst, mit der eigenen Nichtigkeit sich abzuquälen, so weist er nun hier dem Menschen zu, was ihm nicht zukommt: das Ziel der Geschichte selbst zu bestimmen und selbst zu schaffen, es aus sich selbst heraus zu spintisieren und dann die Verwirklichung seiner Gespinnste zu suchen und Gottes Welt damit zu beglücken und zu vergewaltigen, freilich auch wieder nur damit er es erlebt, daß hinter diesem Ziele als das Einzige, worauf es ankommen kann, die ewigen Werte stehn, und er dann an diesem selbstgeschaffenen Ziele erst recht zum Scheitern kommt.

Das Reich Gottes und nichts Andres ist unser Ziel, dies Ziel, das Gott uns gesteckt hat und kein Mensch aus sich heraus uns stecken konnte, das er uns gesteckt hat durch den Menschen Jesus Christus, sein auserwähltes Rüstzeug, seinen Propheten, seinen Mund, seinen eingeborenen Sohn. Das ist dann freilich ein Ziel, von dem wir wissen, daß es nur in der Ewigkeit, nur in Gott seine Verwirklichung finden kann. Es ist ein durchaus eschatologisches, ein ewiges Ziel. Aber Gott ist uns nahe in jedem Augenblick, und darum ist es auch in jedem Augenblick für uns da. Wer Gewalt tut, der reißt es zu sich. Wer hingibt, was er hat, dem gehört der Schatz im Acker. Wer all seine Perlen verkauft, der gewinnt die köstliche Perle. Wer das Ziel erreicht zu haben meint, der ist ihm noch fern. Aber wer danach trachtet und strebt, der berührt es schon mit beglückter Hand. Auf Erden, gerade hier auf Erden will Gott es bauen. So und nicht anders hat ers gewollt. Die Erde ist ihm gut genug dazu. Ihm macht es seltsam wenig aus, wie es auf ihr aussieht. Er scheut offenbar vor den unwürdigsten Verhältnissen nicht zurück. Er kann sein Reich auch in einer ein- oder zweizimmerigen

fensterlosen Hütte bauen. Er kann die ganze Segensfülle seines Reiches einem Menschen in den Schoß und ins Herz hineinschütten, der heute nicht weiß, wovon er morgen leben wird, der auf der ganzen Erde den Fleck nicht sein eigen nennt, dahin er sein Haupt zur Ruhe betten kann, der einen ungenähten Rock, das Kleid der Armut, trägt. Aber das Reich Gottes ist immer im Wachsen und Werden. Es ist dem Senfkorn gleich, das, so winzig und unscheinbar es ist, zu einem Baum aufwächst. Es ist dem Stückchen Sauerteig gleich, das langsam und unaufhaltsam den ganzen Teig durchsäuert. Nie einen Augenblick kann es vergessen, daß die ganze Erde ihm gehört, daß es den Erdkreis erobern muß. Es ist niemals da. Es ist immer im Kommen. Mag die Erde stehn, solange sie will, niemals wird man sagen können: Jetzt ist es da, das Gottesreich! Immer wird man beten müssen: Dein Reich komme! Aber wo darum gebetet wird, wo Menschenherzen ihm entgegenschlagen, wo Menschenhände sich dafür rühren in ernster, treuer Arbeit, da ist es, da ist es wirklich, das Gottesreich.

Aber tun sie es denn auch, tun sie es wahrhaft? Werden sie jemals sagen können: Wir tun es!? Sie sollen doch nur um Gottes willen nicht danach fragen. Sie sollen sich nicht damit zermartern, ob sie es tun und wie sie es tun. Sie sollen nicht sagen und sich rühmen: „Wir tun es! Wir tun es recht!“ Und sollen auch niemals sagen: „Wir tun es nicht! Wir tun es schlecht!“ Tun sollen sie es und damit gut.

Das Reich Gottes ist im Werden. Das Reich Gottes kommt. Wenn Gott nach tausend Jahren, nach einem Gottestage einmal wieder über seine Erde hinsieht — er sieht schon keinen Augenblick weg; täte ers, das wäre der Untergang der Welt — aber wenn er nach tausend Jahren einmal wieder über die Erde hinsieht, dann soll es doch wieder ein wenig anders auf seiner Erde aussehn. Dann sollen diese tausend Jahre nicht umsonst über die Erde hingegangen sein. Er will diese tausend Jahre hindurch nicht vergeblich gearbeitet haben. Ein wenig deutlicher soll es zu sehen sein, daß Gott diese Erde regiert, daß ein Vater in ihr und über ihr waltet. Wie es auch aussieht auf dieser Erde, für das Reich Gottes ist es immer gut genug. Aber nach tausend Jahren soll es anders, soll es besser aussehn. Die Menschen sollen dafür arbeiten und sich mühen, daß es in tausend Jahren, daß es in hundert Jahren,

daß es morgen etwas reichsgottesmäßiger aussieht, als es heute ist. Sonst ist es nicht gut genug. Nur wo Bewegung ist, wo ein Fortschritt ist, wo ein Aufstieg ist, wo ein Wachsen und Werden ist, eine Bewegung, ein Fortschritt, ein Aufstieg, ein Wachsen und Werden auf das Gottesreich hin, nur da ist das Gottesreich. Aber da ist es auch wirklich.

Gott schafft es. Nur Gott. Wer anders könnte das Reich Gottes schaffen als Gott? Der Mensch schafft es. Nur der Mensch. Wer anders könnte auf dieser Erde etwas schaffen als der Mensch? Der Mensch schafft es in Gottes Kraft und Namen. Anders kann er es sicher nicht schaffen. Gott schafft es durch des Menschen Hand. Anders wird es und kann es nicht kommen. Es ist „Kontinuität", es ist Zusammenhang, es ist ein stetes Wachsen in allen Werken Gottes. Mit dem Gottesreich wird er es nicht anders halten. Er bleibt sich selber treu. Das ἔσχατον kann nicht „der radikale Abbruch von allem ‚Vorletzten'", es muß die Fortsetzung, die Folge, die Konsequenz, die nächste Stufe des Vorletzten sein. Gott arbeitet ohne Unterlaß an der Vollendung seines Reichs. Das ist die Arbeit, die seine tausendjährigen Tage ausfüllt. Und wir glauben und können nicht anders, daß sie nicht umsonst ist. Das ist unsre Hoffnung für uns und für die Welt.

Es ist nicht von Ohngefähr, daß Barth und die bewußt und folgerichtig reformierte Anschauung an dem tausendjährigen Reiche nicht vorbeikommt. Das Reich Gottes schaltet in ihr für jede menschliche Betätigung aus. Der ferne Gott, der Unnahbare, der Alleinmächtige duldet keine Mitarbeit des Menschen an seinem Werk. Aber irgendein Ziel muß doch da sein für das menschliche Schaffen und Hoffen. Da bleibt dann nichts Andres übrig, als zu dem seltsamen Phantasiegebilde des Millenniums seine Zuflucht zu nehmen, das demgemäß dann eine rein menschliche Schöpfung, um nicht zu sagen, ein menschliches Machwerk bleibt, behaftet mit allen Schwächen solch eines allumfassenden Zieles für die ferne unabsehbare Zukunft. Du liebe Zeit, man soll sich nur einmal klar machen, was es bedeuten würde, ein Menschheitsziel für die Zeit auch nur nach hundert Jahren aufzustellen. Und nun „das Ziel der Geschichte!" Mit wieviel Fragezeichen ist doch so ungefähr jeder Satz zu versehn in der Utopie, wie Barth sie uns entworfen hat. Da bleibt in der Tat

zuletzt nichts Andres übrig, als daß wieder und wieder der Mensch daran zum Scheitern kommt.

Das Reich Gottes ist doch ein ander Ziel: die große Gottesfamilie, die all die Möglichkeiten, all die Verschiedenheiten in tausendfach gesteigertem Maße zuläßt, wie sie schon jede größere Familie in oft so wunderbarer, oft so geradezu märchenhafter Weise uns vor Augen führt. Langsam, wie das Senfkorn wächst, wie der Sauerteig sich ausbreitet, soll es wachsen und sich gestalten, wie Zentimeter für Zentimeter die Berge Gottes emporgewachsen sind aus der Erde Schoß. Immer aus dem Gegebenen, aus dem Erreichten heraus wird es geschehn, immer so, daß Niemand sagen kann, was in hundert, was in zehn Jahren, was auch nur übers Jahr, was auch nur am nächsten Tage sein wird, immer so, daß das Gotteswerk durch Menschenhand geschaffen wird, aber auch immer so, daß Gott auf menschliche Ungeduld nicht die geringste Rücksicht nimmt, immer so, daß es ausschließlich Gott überlassen bleibt, wieviel er von dem Werk der Menschenhand als sein Werk anerkennen, wievielem er Bestand und Dauer geben, wieviel er benutzen kann und will zum Weiterbau, und wieviel er verschwinden lassen und zertrümmern will, und wenn es aussah wie ein Wunderwerk, das deutlich seinen Namen trüge. Immer so wird es geschehn, daß jeder Schritt in die Zukunft eine neue Inspiration nötig macht, ein neues Gottesgeschenk bedeutet durch die Hand derer, die er dazu beruft, immer so, daß Gott über allem im Regimente sitzt und Weg und Ziel bestimmt. Immer wieder einmal wird es heißen: „Es stehen Etliche hier, die den Tod nicht schmecken werden, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehn in seinem Reich.“ Immer wieder einmal wird es heißen: „Gleich wie der Blitz ausgehet vom Aufgang bis zum Niedergang, also wird auch sein die Zukunft des Menschensohnes.“ Aber ohne Aufhören wird es auch heißen müssen: „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Geberden, man wird auch nicht sagen: Siehe, hie oder da ist es. Denn sehet das Reich Gottes ist mitten unter euch, ist inwendig in euch!“

Finitum capax infiniti! Wo man an den nahen Gott glaubt, an das Ineinander von Gott und Mensch, da bedarf man des Millenniums nicht, da hat man genug am Reiche Gottes.

Die natürlichen Ordnungen des Lebens

Alles Weitere ergibt sich daraus sozusagen von selbst. Diese Erde soll die Stätte des Gottesreiches sein. So und nicht anders hat Jesus es sich gedacht. So und nicht anders können auch wir es uns denken. Auf einen neuen Himmel und auf eine neue Erde warten wir. Ganz gewiß auf eine neue Erde. Eine Erde, auf die der Himmel sich niederließ, wird schon eine neue Erde sein. Und ganz gewiß auf einen neuen Himmel. Ein Himmel, der nun auf der Erde wohnt und waltet, wird ebenfalls ein neuer Himmel sein. Aber wenn auf dieser Erde das Reich Gottes sich aufbaut, dann kann es nur innerhalb der „natürlichen", der gottgewollten und gottgeschaffenen Ordnungen unsers Lebens sich aufbauen, außerhalb deren es kein Leben für uns gibt. Soll unser Leben von den Kräften des Gottesreichs durchdrungen und beherrscht werden, dann müssen diese Gotteskräfte das Leben da suchen, wo es sich auslebt.

Jesus heißt freilich die das Reich Gottes ererben, die Hungrige gespeist, Durstige getränkt, Nackende gekleidet, Kranke besucht, Fremdlinge beherbergt und armer Gefangener sich angenommen haben. Er trifft auch damit wieder das zweifellos Richtige. Daran, ob Menschennot, die ihm vor Augen kommt, sicher und selbstverständlich seine Hilfe herausfordert, daran erprobt sich eines Menschen Wert. Bismarck hatte ganz recht, wenn ihm die Rettungsmedaille unter all seinen wohlverdienten Orden der einzige war, der ihm persönlich etwas bedeutete. Sie war ihm der stille, unscheinbare Beweis, daß er imstande sei, sein Leben für ein anderes, schwer gefährdetes preiszugeben, ohne einen Augenblick sich zu besinnen, ohne einen Augenblick zu erwägen, welches von den beiden Leben das wertvollere sei. Aber alles, was der Herr da nennt, sind doch nur Ausnahme-Gelegenheiten, mit denen die Menschen unmöglich ihre Tage ausfüllen können. Mögen Tausende sich einen Beruf daraus machen können — sie sollen uns gesegnet sein! — aber für die Millionen ist es undenkbar. Was ihre Tage beherrscht, ist

das Leben in den natürlichen Gebundenheiten, aus denen sie nicht herauskönnen. Entweder sie lieben hier, oder sie lieben nirgends. Entweder sie dienen hier Gott, oder sie können ihm überhaupt nicht dienen. Gott selbst hat es ihnen unmöglich gemacht. Sollen sie nur nach den Augenblicken, nach den Stunden haschen, wo sie einmal einem Unglücklichen zu Hilfe kommen können? Das sind Stunden und Augenblicke, die sie sozusagen sich herausstehlen müssen. Nein, in diesen Stunden wird ihnen nur der Sinn ihres Lebens klar. Aber wenn ihr übriges Leben diesen Sinn nicht hat, so wird er auch in diesen Stunden nicht zu Tage treten und ihnen fühlbar werden. Sie dienen Gott in dem, was der Alltag, der nüchterne, graue Alltag von ihnen fordert. Wir wollen ihnen diesen Alltag lieb machen. Wir wollen ihnen diesen Alltag in seinem heiligen Lichte zeigen. Wir wollen ihnen das Größte und Beste, was wir nur irgend zu sagen wissen, von diesem Alltag sagen. Große Gedanken wollen wir ihnen in diesen Alltag hineinbringen, in diesen Alltag, so wie er da ist, wie er unabänderlich als eine schwere Last auf ihren Schultern liegt. Sie sollen dieses Alltags froh, sie sollen stolz auf ihren Alltag werden. Das ist die große, schwere, heilige Aufgabe, die wir endlich als die wichtigste und notwendigste begreifen müssen, die uns obliegt. Nehmen wirs mit ihr nicht ernst, wissen wir sie nicht anzufassen, so laßt uns ruhig unser Amt aufgeben. Wir werden dann der Welt sehr wenig nütze sein. Es gibt nun doch einmal nichts Wichtigeres, nichts Größeres, nichts Gottgewollteres als den Alltag.

Aber deshalb wollen wir uns auch nicht einreden lassen, daß „wir uns und wenn wir noch so viele vorletzte Einwände hätten, gerade im letzten Grunde nicht verschließen könnten gegenüber dem Protest, den Kierkegaard gegen Ehe und Familie, den Tolstoi gegen Staat, Bildung und Kunst, den Ibsen gegen die bewährte bürgerliche Moral, den Kutter gegen die Kirche, den Nietzsche gegen das Christentum als solches, den der Sozialismus mit zusammenfassender Wucht gegen den ganzen geistigen und materiellen Bestand der Gesellschaft richtet“ (W. G. 61).

Die Familie

Wir sehen durchaus nicht die Auflösung der Familie „im vollen Gang", obwohl wir auch unsrerseits von der Torheit und Verblendung, die an diesem Grundpfeiler aller Gesittung rüttelt, einige Kenntnis haben. Wir wollen auch den Mächten des Unheils, die diesen Pfeiler zu unterwühlen suchen, nicht mit dem Zugeständnis das schlechte Gewissen nehmen: „die Familie sei wahrlich kein Heiligtum, sondern der gefräßige Götze des bisherigen Bürgertums gewesen" (W. G. 46). Sondern wir glauben, daß diesen Pfeiler Gottes eigne Hand aufgerichtet hat, und daß deshalb alles, was dagegen anstürmt, nur sich selber richten und verderben wird, daß das Volk und die Kultur verloren ist, die ihn zum Wanken und Fallen bringt. Noch sehen wir ihn feststehn in unserm Volk und wollen mit heißem Bemühn das Unsere tun, daß es seine Unantastbarkeit begreift. Gelingt uns das nicht, so können wir jede weitere Bemühung um irgend etwas Anderes, um irgendwelche Theologie und Ethik sparen.

Die Familie ist uns nichts mehr und nichts weniger als das Gottesreich im Kleinen, sein Vorbild und sein Urbild. In ihr zeigt uns Gott, was er mit seiner Menschheit will, was es mit dem Reiche auf sich hat, das zu bauen er an der Arbeit ist. Ihr sind die Namen entnommen, die für das Reich Gottes entscheidend sind, die Namen: Vater und Kind, Bruder und Schwester. Wo diese Namen sind und gelten, da ist das Gottesreich. Wer in der Familie wurzelt und ihren Forderungen gerecht wird, der ist auch im selben Maße ein Bürger des Gottesreichs. Von der Familie gilt, was vom Reiche Gottes gilt: Sie kommt, und sie ist da. Sie ist da und muß doch erst kommen. Und wenn wir so Großes von der Familie denken und sagen, wenn es uns nichts Heiligeres auf dieser Erde gibt, wenn wir in ihr recht eigentlich die Pflanz- und Pflegestätte des Reiches Gottes sehn, so wissen wir uns damit durchaus im Einverständnis mit Jesus. Der Mann, der nie einen eigenen Hausstand sich gründen durfte, hat unseres Wissens zum ersten Male in der Weltgeschichte die Unlösbarkeit der Ehe vertreten und sie so stark, wie nur denkbar ist, begründet: „Was Gott

zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden!" Das Wort steht nun einmal im Evangelium, und solange es da steht, ist es eins von den Worten, von denen aus wir die Gestalt und das Leben Jesu zu verstehen haben. Und es ist doch auch kein vereinzeltes Wort. Er hat das Weib dem Manne gleichwertig an die Seite gestellt. Er hat von den Kindern gesagt: „Ihrer ist das Himmelreich!" Und die Stellung zur Frau und zum Kinde —, die ist allemal die Probe, wie ein Mensch überhaupt dem Leben gegenüber steht. Ein Mann, der diesen Beiden solch ein tiefes Verständnis, solch ein Maß von Sympathie entgegenbringt, der wurzelt tief im Leben drin, der sagt sicher nicht: „Was geht es mich an, euer praktisches Leben!"

Es ist wieder eine von den großen Paradoxien des Lebens Jesu, daß er von seiner Familie nicht bloß sich trennen, nein, sich lossagen mußte und trotzdem das vierte Gebot gegen die Pharisäer als heiliges Gottesgebot vertrat, trotzdem das wundervolle Bild von dem Vater des verlorenen Sohnes zeichnen konnte, trotzdem den heiligsten Gottesnamen dem Familienkreise entnahm und die gottgewollte Zukunft der Menschheit im Bilde der Familie sah, trotzdem die großen Forderungen der Bergpredigt sichtlich im Blick auf die Familie aufstellte. Sobald man sich das vergegenwärtigt, verlieren sie ihre Seltsamkeit, ihre Ungeheuerlichkeit, ihren Widersinn. Von der Familie und allem, was mit ihr zusammenhängt, hören wir in den Barthschen Predigten so gut wie nichts. Wir wollen ihr einen großen Raum in unsern Predigten einräumen und dessen sicher sein, daß wir damit Gott und seinen Willen ehren und mithelfen sein Reich zu bauen.

Der Staat

Daneben wollen wir hier nur noch von der Gottesordnung des Staates sagen. Das ist ein Kapitel in der Barthschen Ethik, von dem wir gestehn, daß wir es mit tiefem innern Widerspruch gelesen haben. Alles, was er darüber ausführt, und es geschieht nicht selten, weckt unsern lebhaften Protest. Aber alles ist auch wieder höchst charakteristisch für die ganze Barthsche Gesamtanschauung.

Es ist eben ein Punkt, an dem die Grundverschiedenheit seiner und unsrer Anschauungsweise ganz besonders deutlich zu Tage tritt.

Das Kapitel 13 gehört zweifellos zum Interessantesten und Bedeutsamsten im ganzen Römerbrief. Es ist doch jedenfalls von großer Bedeutung, daß Paulus angesichts des Kaisertums Neros es den Christen auf das nachdrücklichste einschärft: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott. Wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun gegen die Obrigkeit setzt, der widerstrebt Gottes Ordnung.“ Man muß schon ein recht lebhaftes Gefühl haben für die unbedingte Notwendigkeit einer geordneten Regierung und daß deshalb auch das schlechteste Regiment immer noch besser ist als gar keins, d. h. als der Kampf Aller gegen Alle, um sagen zu können: Es ist keine Obrigkeit ohne von Gott

Barth übersetzt: „Jedermann unterziehe sich den Obrigkeiten“ und erklärt: „sich unterziehen“ sei hier als ethischer Begriff rein negativ. Es bezeichne „ein Zurücktreten, ein Ausweichen, die Nichtempörung, den Nichtumsturz“ (R. 467). Und nur allzu richtig sagt er von einem solchen Verhalten: „Es gibt keine energischere Unterhöhlung des Bestehenden als das hier empfohlene sang- und klang- und illusionslose Geltenlassen des Bestehenden“ (R. 469). Es fragt sich nur, ob das die Meinung des Paulus ist, die Obrigkeit, also die staatliche Ordnung, so bestimmt wie möglich als Gottes Ordnung zu bezeichnen, um dann die Christen anzuweisen, sie auf eine Weise, wie es energischer nicht geschehen kann, zu unterhöhlen, ganz einerlei, ob bewußt oder unbewußt, mit oder ohne ihren ausdrücklichen Willen.

Aber Barths Meinung ist das nun in der Tat. Für ihn ist „der Machtstaat der Gegenwart den Absichten Gottes“, die er also in diesem Falle doch einmal sehr genau zu kennen scheint, „diametral entgegengesetzt, er ist an sich böse“. „Also haben wir als Christen mit dem Gewaltstaat nichts zu schaffen. Wir gehören ihm als Christen gar nicht an, wir haben ihn nicht nötig, und es kann uns als Christen nicht einfallen, ihn erhalten und stärken zu wollen. Unser Staat ist im Himmel.“ „Wir geben dem Staate alles, was er verlangen kann, Steuer dem Steuer, Zoll dem Zoll, Respekt dem Respekt, Ehre dem Ehre gebührt, aber keinen Schritt weiter.“

Auf der andern Seite halten wir uns aber auch fern von aller Revolution, das Gericht Gott überlassend. „Der Griff nach dem Richtschwert, den sich der Revolutionär erlaubt, ist dadurch nicht entschuldigt, daß die Obrigkeit ihm mit diesem Griff vorangegangen ist. Das ist ihr Gericht, aber nicht sein Recht" (R. 471). Mit förmlichem Behagen kann Barth es sich ausmalen, wie die Obrigkeit, „die ahnungslose, sich über den merkwürdig ruhigen Bürger freut, der ihr in dem Menschen erwächst, dessen Tun ‚nur' das Gericht Gottes bedeutet, in dem Menschen, der soviel gegen sie einzuwenden hat, daß er — nichts mehr gegen sie einwendet" (R. 473). Es ist in der Tat keine Stellungnahme gegenüber dem Staate denkbar, die so grundsätzlich ihn ablehnt, obwohl sie ihren „Pflichten" gegen den Staat nachkommt und jede Revolution verbietet. Die Revolution erkennt den Staat als solchen an. Sie will ihn nur anders haben. Für Barth aber ist der Staat, „heiße er wie er wolle, das Tier aus dem Abgrund" (W. G. 58).

Es wird uns schwer, dem gegenüber nicht nachdrücklich zu erklären, daß uns solch ein Wort geradezu wie eine Blasphemie anmutet. Immerhin halten wir es Barth zu gut, daß er aus einem kleinen Staatswesen stammt, dem nur durch die widerstreitenden Interessen der umliegenden Großmächte seine Existenz garantiert worden ist, und das deshalb in seinem behaglichen Eckchen sich seines Daseins freuen und von den Zinnen seiner Berge herab den Kämpfen, die die Welt erschüttern, in neutraler Ruhe zusehen kann, seine Sympathien und Antipathien nach Belieben verteilend. Seit Jahrhunderten haben die Schweizer nicht in heißer Angst darum zu bangen brauchen, daß ihnen ihr Staatswesen zertrümmert und zertreten werde. Es mag deshalb sein, daß es ihnen nicht in dem Maße zum Bewußtsein gekommen ist, was für eine Gottesgnade sie daran besitzen. Solch ein kleines neutralisiertes Staatswesen kann seine Angehörigen niemals vor Entscheidungen stellen, die sie bis ins Mark der Knochen hinein erschüttern. Es hat weder die Pflicht noch die Möglichkeit in den Fragen, die die Welt bewegen und die Zukunft der Menschheit bestimmen, ein schwer in die Wagschale fallendes, verantwortliches Wort mitzusprechen, ja es kann seinen Bürgern noch nicht einmal ihre Kulturbedürfnisse nach

all ihren tausend Seiten hin befriedigen und ihnen eine Kultur mit eigner Prägung schaffen. Es ist darin fort und fort auf die Darlehen und Einflüsse der großen Nachbarvölker im weitesten Umfange angewiesen. Es lebt von ihnen. Da ist es am Ende zu begreifen, daß man über seinen Wert zweifelhaft sein kann.

Uns bedeutet unser deutsches Staatswesen, unser Deutsches Reich, das wir aus der entsetzlichen Zertrümmerung durch den dreißigjährigen Krieg in jahrhundertelanger schwerer Mühe herausgearbeitet und in einer Ausgestaltung, wie sie ihres Gleichen nicht hatte, dahingestellt haben, ein Wunder der Welt, etwas ganz unsagbar Großes und Hohes, dessen Verunglimpfung uns an Herz und Nieren geht. Wir haben es getan. Unsre großen Männer haben es getan. Wer hätte es denn sonst tun sollen? Aber wir danken Gott dafür. Wir geben Ihm die Ehre. Er hat in den Zeiten der Niederlage, des Elends und der Schmach unsre verborgensten Kräfte geweckt. Er hat, wie er es so oft tut, wie es seine wunderbare Weise ist, uns den Fluch in Segen umgewandelt. Er hat aus dem Abgrund heraus uns den Weg zur Höhe gewiesen. Er hat uns unsre Propheten und Könige, unsre Helden gesandt. Wer hätte es denn sonst tun und so Großes schaffen können als der Allmächtige?

Ach, wir wissen wohl, wie man diese Worte uns bemängeln, sie als „Feldpredigerweisheit", als „Pfarrergeschrei" belächeln und verhöhnen wird. Man, nicht bloß Barth. Aber man soll uns ein einziges von ihnen ernsthaft widerlegen. Man soll uns nachweisen, was auch nur an einem einzigen von ihnen zu viel gesagt ist. Sie sind nichts als die schlichte Wahrheit. Für uns selbst eine Erkenntnis, die uns die Qual dieser Tage in schwersten Seelenerschütterungen, in härtestem Nachdenken und Umdenken gelehrt hat. Wir wissen, was wir sagen.

Uns ist unser Staatswesen die unerläßliche Vorbedingung für alles, wofür wir Gott alle Tage zu danken haben und nicht genug ihm danken können: für unser Leben und für unser Brot, für unser Haus mit allem, was darin ist, für unsre Familie und für alles, was unser Leben teilt, für unsre Arbeit und für alles, womit sie unser Leben segnet, für unsre Schule und Kirche, für alles, was wir wissen und können, für alles, was uns das Leben des Lebens

wert macht und was uns Hoffnung für die Zukunft gibt. Das alles wäre nicht, nichts von dem allen wäre da ohne „das Tier aus dem Abgrund." „Nichts" ist vielleicht zu viel gesagt. Eine Hütte in der Wüste, eine Höhle im Urwalde, ein bißchen kümmerliche, mühsam zusammengesuchte, zusammengeschaffte Nahrung, ein Fell zur Bedeckung der Blöße, vielleicht auch ein derbes, mit primitiver Kunst gewebtes Zeug wäre immer noch da, vielleicht auch eine alte Bibel, ein altes Evangelienbuch wäre noch gerettet aus „guter, alter Zeit", bis der Überfall einer räuberischen Horde auch das zerstörte und zunichte machte.

Gott hat wohl gewußt, was er tat, als er den Trieb zum Staat, den Willen zum Staat den Menschen ins Blut hineinlegte, als er sie zwang, sich zusammenzuschließen und aus rohesten Anfängen heraus das Gefüge ihres Gemeinschaftslebens immer fester zu fügen, immer sicherer und besser zu ordnen. Er wußte sehr wohl, was er tat, als er die Befähigung zur schwersten aller Künste, zur Kunst des Regierens, zu Seiner Kunst, so sparsam austeilte. Allemal wenn wir solch ein scharfgeschnittenes Menschenangesicht sehn, mit den klugen Augen, mit der kantigen Stirn, mit den schmalen Lippen, solch einen geborenen Willensmenschen, einen Herrenmenschen, wie sie wahrlich nicht dutzendweise aus dem Boden dieser Erde wachsen, da wissen wir auch, daß Gott wieder einmal das Schicksal von Tausenden, vielleicht von Millionen wohlgeborgen und in sichere Hände gelegt hat, in harte Hände — wie könnte es anders sein! — aber in Hände, ohne die es für all die Vielen kein Leben und keine Wohlfahrt gibt. Aber da wissen wir natürlich auch, daß nun auch Bosheit und Unverstand wieder ihr reichliches Futter finden werden und daß wieder einmal von einem Menschen verlangt werden wird, nach dem königlichen Wort zu handeln: „So dir Jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem reiche den andern auch dar!"

Es ist freilich nicht anders und kann nicht anders sein: Der Staat ist ein Gebilde der Macht und des Zwanges. Aber ist er deshalb weniger eine Ordnung Gottes, weniger eine ganz direkte, ganz unmittelbare Offenbarung seiner Weisheit und Güte? Wieder sage ich: Die dialektische Theologie ist mir nicht dialektisch genug. Für die

kühnsten Spannungen, die im Gottesgedanken liegen, hat sie kein Verständnis. Ist denn Zwang und Gewalt vom Gottesgedanken, von dem Gott der Liebe zu trennen? Pflegt er die Gesetze seiner Schöpfung, — wir nennen sie Naturgesetze, — anders als mit härtestem Zwange zu schützen? Wer ihnen zu nahe tritt, wer auch nur mit kindlicher Unwissenheit und Achtlosigkeit ihnen zuwider handelt, dem schlagen sie erbarmungslos auf die Hand, den strafen sie an Gesundheit und Leben. Wir müssen das schon zu vereinigen wissen mit dem Gott des Evangeliums, oder, wenn wir es nicht wissen, so müssen wir das Vertrauen haben, daß es mit dem Gott-Vater-Glauben sich verträgt. Sonst ist der Schöpfergott in der Tat ein andrer als der Erlösergott. Verträgt es sich aber damit, warum sollte es dann gegen Gottes Geist und Willen sein, wenn dieselbe harte Notwendigkeit an die Gesetze sich kettet, ohne die menschliches Gemeinschaftsleben nicht bestehen kann? Warum? Das sage man uns.

Auch Irrtum und Ungerechtigkeit sind immer möglich, sind unvermeidlich, wo Menschen Recht finden und sprechen. Aber größer werden diese Ungerechtigkeiten sicher nicht sein als die „Ungerechtigkeiten", wie sie fort und fort, tausendfach begangen werden von Gottes Naturgesetzen. Gott läßt seine Sonne aufgehn und seinen Regen und Segen fallen über Gute und Böse. Und ebenso läßt er seine verheerenden Wetter dahinfahren unterschiedslos über Gerechte und Ungerechte. Gottes Gerechtigkeit handelt wieder und wieder zum Verzweifeln anders, als wir es von ihr fordern. Er scheint das so für nötig zu halten und scheint zu irgendeiner Änderung sich in keiner Weise veranlaßt zu sehn. Warum sollte es ihn gestört haben, daß Härte und Zwang und „Ungerechtigkeit" auch von der Staatsordnung unabtrennbar ist, zu der er die Menschen schuf und erzog? Und warum sollten wir diese auch nur im Geringsten weniger deshalb als Gottesordnung ansehn und ehren müssen? Worauf es ankommt, ist allein dies, daß sie unbedingt notwendig und ganz unausdenkbar segensreich ist und ohne sie nichtig und vergeblich alles, was sonst uns von Gott kommt und uns das Leben segnet.

Jesus hatte mit dem Staatsleben wenig oder nichts zu tun. Er hatte keinerlei Nötigung sich einen nähern Einblick darin zu ver-

schaffen. Aber mit seinem klaren, sichern Blick hat er dennoch seine Notwendigkeit erkannt und sie bestimmt genug ausgesprochen. Sein Wort: „Gebt den Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" — bedeutet wahrlich nicht: „Was geht mich euer Staatsleben an? Wer es mit mir hält, der gibt ihm, was es fordert, und kauft sich damit von ihm los." Ich kann mir durchaus nicht vorstellen, daß er die staatliche Kopfsteuer, die auch er Jahr für Jahr zu zahlen hatte, in diesem Sinne entrichtet hat. Hier konnte er nicht sagen wie bei der Tempelsteuer: „Wir Kinder sind frei!" Sein Wort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist" war ohne Frage ein Wagnis. Er hat die Sache für wichtig genug gehalten, dies Wagnis über sich zu nehmen. Und der Sinn ist: „Würdet ihr Gott geben, was Gottes ist, so würdet ihr gar nicht zweifeln, daß ihr auch dem Kaiser zu geben habt, was des Kaisers ist." Hat er mit allem, was er tat, Gott gedient, so hat ers auch mit der Zahlung seiner Steuer getan. Eins steht und fällt mit dem andern.

Der Krieg

Aber nun der schlimmste Anstoß, den Barth am Staate nimmt. Solange es Staaten gibt, wird es auch Kriege geben. Und der Krieg ist ihm neben der kapitalistischen Gesellschaftsordnung eine von den beiden „größten Scheußlichkeiten des Lebens" (W. G. 11). Nun weiß er, daß die beiden sich „mit lauter moralischen Grundsätzen rechtfertigen können". „Der Teufel kann die Moral auch brauchen und lacht über den Turm von Babel, den wir ihm da errichten", so sagt er und wird, was wir darüber zu sagen haben, wohl ebenfalls dahin rechnen. Aber jedenfalls ist es eine nicht zu bestreitende Tatsache, daß sehr viele unsrer Soldaten innerlich gefestigt, gewachsen und gereift aus dem Kriege heimgekehrt sind. Sie haben hinterher im Leben in bewundernswerter Weise sich bewährt. Vielleicht hatten sie Maschinengewehre und schwere Geschütze mit schlimmsten Gasgranaten zu bedienen gehabt und hatten also jeder für sich allein Hunderte von Menschenleben auf dem Gewissen. Das hat sie nicht gehindert, innerlich adlige Menschen zu werden. Ist das wahr, oder ist es nicht wahr? Was hat das Töten im

Kriege auch nur im geringsten mit dem fünften Gebote zu tun? Sie haben auch in keiner Weise ein „Moratorium der Bergpredigt" für sich in Anspruch genommen, wie es nach Barth „der Lutheraner im Bedürfnisfalle sich selbst zu bewilligen pflegt" (R. 457). Im Gegenteil haben diese Menschen der Bergpredigt gerade im Kriege in einem Maße nachzuleben gelernt wie nie zuvor. Davon wäre viel zu sagen und zu erzählen, viele Geschichten wundervollster Art.

Auch wir verabscheuen einen Krieg, den man unternimmt, um einem Gegner, dem man in friedlicher Arbeit sich nicht gewachsen fühlt, das Rückgrat zu brechen, oder um eine Provinz zurückzuerobern, die man einst mitten im Frieden geraubt und dann bei der Schwäche des Nachbarn lange Zeit widerrechtlich in Besitz gehabt hatte. Aber gegen einen feindlichen Überfall sein gottgeschaffenes, gottgewolltes Leben mit allen Kräften zu verteidigen, das halten wir für die heiligste Pflicht, die es für ein Volk überhaupt geben kann. Daß unser Volk sich in seinem heldenhaften Ringen jedem andern Volke unvergleichlich überlegen gezeigt, daß es etwas geleistet hat, wozu kein andres Volk der Erde imstande gewesen wäre — und das ist doch wahrlich keine Überhebung, sondern die einfache Wahrheit — daß es vier Jahre lang dem Ansturm der halben, nein, schier der ganzen Welt siegreich standgehalten hat, dazu hat ein wunderbares Maß nicht bloß von militärischer, nicht bloß von technischer, nicht bloß von organisatorischer, sondern auch von ethischer und religiöser Kraft gehört. Und es wäre ein unsühnbares Verbrechen — wir wissen, was wir sagen, und sagen es mit ruhigem Bedacht —, wollten wir die herzerhebende Erinnerung daran nicht bei unsern Kindern und Kindeskindern wach erhalten und ihnen nicht ernst und nachhaltig in die Seele schreiben: Werdet eurer Väter wert! Wir dürfen die Männer, die dabei unsers Volkes große Führer waren und deren Namen deshalb mit goldenen Lettern in dem Buch der deutschen Geschichte eingeschrieben stehen, nicht verunglimpfen lassen. Und wenn Barth den Namen Ludendorff neben den des Raubmörders Hölz stellt und Tirpitz zu den Menschen rechnet, an deren ganze Art man nicht ohne ein gewisses Grauen denken könne — ich vermag die Worte leider nicht mehr genau festzustellen, aber dies war der Sinn —, so können wir nicht anders, wir müssen uns das, zumal

im Munde eines „Neutralen", der in deutscher Sprache redet, einfach verbitten.

Immerhin weiß auch Barth, daß „nichts von dem, was wir Frieden heißen, auch nur eine entfernte Vorstufe zum ewigen Frieden", zum Frieden Gottes ist (R. 456). Und er sieht die Möglichkeit, daß auch „die Demonstration des Streites und vielleicht des Krieges — wir wissen, was Barth unter Demonstration versteht; die Demonstration des Krieges ist der Krieg selbst — geboten" sein könne (R. 457). Er geht in der Begründung dieser Möglichkeit sogar sehr viel weiter, als wir es zu tun für erlaubt halten, wenn er sagt, es „wisse auch der aufrichtigste Friedensfreund, daß wir beständig in der Lage sind, den Einen (d. h. Jesus Christus) im Andern auch nicht sehen zu dürfen, sein Böses zu verabscheuen" (R. 457). Das ist die englische Weise, den Krieg zu rechtfertigen, daß man zum Schutz der kleinen Staaten das Schwert ziehen müsse, zur Abwehr des Unrechts, zum Schutz von Recht und Gerechtigkeit. Wir unsrerseits halten das für Frevel. Wer hat einen Staat zum Richter über die andern eingesetzt? Wer hat ihm die Polizeigewalt über die Welt verliehn? Wer hat ihm das Recht gegeben, ein Unrecht dadurch zu bekämpfen, daß er tausendfach schlimmeres Unheil über die Menschheit bringt? Wir kennen nur die eine einzige Möglichkeit des Verteidigungskrieges.

Wenn Barth nach alledem sagt: „Eine Kirche, die weiß, was sie will, wird sich also mit starker Hand den Militarismus, mit freundlicher Geste aber auch den Pazifismus — vom Leibe halten" (R. 457), so sind wir, da also doch mit der Möglichkeit und Notwendigkeit eines Krieges gerechnet werden muß, der gerade entgegengesetzten Meinung. Dem Pazifismus soll sie so derb und deutlich wie nur möglich die Wege weisen, da sie ja weiß und sieht, daß er den Frieden Gottes mit dem am grünen Tisch geschlossenen oder diktierten „Frieden", der allzu oft sein vollkommenes Widerspiel ist, also das Heiligste mit dem Unheiligsten, das Gotteswerk mit dem Satanswerk gleichstellt. Aber den Militarismus — was heißt Militarismus? Das heißt zunächst und zumeist jedenfalls: den militärischen Geist soll sie in der Jugend des Volkes und im Volke überhaupt wecken und pflegen mit eigener Hand, weil davon Dasein und Zukunft des Volkes und also auch ihre eigne Zukunft und also auch

die Zukunft des Evangeliums im Volke abhängt. Ein großes Volk, das nicht kriegerisch bleibt, wird vom Rade der Weltgeschichte, und das bedeutet für uns nichts andres als vom Willen des Allmächtigen, in Elend und Knechtschaft hinabgedrückt. Und das mit Recht. Es soll sich seiner Daseinspflicht, seines weltgeschichtlichen Berufes bewußt sein und dafür all seine Kraft aufbieten und einsetzen. Oder es gehört auf den Müllhaufen der Weltgeschichte. So gut wie ein Mensch, der nicht mehr weiß, wofür er da ist, der sein Leben nicht mehr als eine Aufgabe erfaßt, für die er seine Kraft verbrauchen muß, damit sein Leben entwertet und entleert, so gut gibt ein Volk sein Leben auf, das dieses Leben von feindlicher Hand unterbinden und lähmen läßt, ohne all sein Sinnen darauf zu richten, wie es seine Ketten wieder sprengen und wieder frei werden kann zum Dienste Gottes und der Menschheit. Ein Volk, das sich selbst verloren gibt, das gibt auch Gott verloren. Und das mit Recht.

Barth wundert sich selbst einmal, „wie ungeniert" in der Bibel Krieg geführt wird. Er wird auch nicht bestreiten wollen, daß auch Jesus ganz selbstverständlich mit der Tatsache des Krieges rechnet. Eine Welt ohne Krieg kann er sich nicht denken. So wenig wie wir. Mehr noch hat es zu bedeuten, wenn er darauf gefaßt ist, daß es auch in der Zukunft des Evangeliums nicht ohne Krieg abgehen wird. Man kommt nicht damit aus, daß er die Seinen sicher nicht als Angreifer denkt, sicher nicht als solche, die den Krieg gewollt und herausgefordert haben. Was heißt: herausgefordert? Ihr bloßes Dasein wird ihn herausfordern. Jesus weiß: was er der Menschheit bringt und gibt, wird für sie eine Herausforderung zum Kriege, ein hingeworfener Fehdehandschuh sein. Er weiß, daß um seines Namens und seines Werkes willen das Blut Unzähliger fließen wird. Aber er nimmt die ganze furchtbare Verantwortung auf sich. Seine Sache ist so vieler Opfer und Tränen wert. Und er selbst? Ist er denn aus dem harten, heißen Kampfe je herausgekommen? Und er hat selber diesen Kampf gewollt. Er selbst ist der Angreifer gewesen. Auch in diesem Kampf ging es um Leben und Tod. Auch in diesem Kampfe ist Blut geflossen. Sein eigenes Blut. Aber er sah es voraus und hat es nicht gehindert. Er wußte es, was für eine Blutschuld seine Mörder damit auf sich luden.

Und er ließ sie ihr Gewissen belasten. Er ließ es zu, daß all das gerechte Blut, das vergossen ist auf Erden, über sie kam und über ihre Kinder. Er hat seinen Kampf nicht mit dem Schwerte geführt. Wie sollte er das? Es war ein Kampf für die Wahrheit. Aus dem Arsenal der Wahrheit mußte er seine Waffen nehmen. Aber es waren scharfe Waffen. Und er hat diese Waffen zu schärfster Schärfe geschliffen. Er hat ihnen mit diesen Waffen mehr genommen als das Leben, unvergleichlich mehr, als gerade auch in seinen Augen das leibliche Leben ist. Er hat ihnen Wunden geschlagen, dem gegenüber auch die furchtbarsten Wunden des Weltkrieges ein Nichts sind, ja wirklich ein Nichts. Oder wer will es anders sagen?

Wir bedürfen deshalb auch kaum des Hinweises auf die sichtliche Sympathie, die Jesus dem Hauptmann von Kapernaum entgegenbringt, der doch ein Kriegsmann war und ein Kriegsmann blieb. Hier treffen zwei Kriegsmänner zusammen, die deutlich fühlen, daß es sie zu einander zieht. Nur daß der Eine in tiefer Ehrfurcht erkennt, daß der Andere der Größere ist. Auch Barth kann sich trotz seines Abscheus vor dem Kriege des günstigen Eindrucks nicht erwehren, den dieser Kriegsmann, dieser Mann mit den blutigen Händen auf ihn macht. „Das klassische Beispiel", so sagt er, „für den bildlichen Charakter der bestehenden Verhältnisse, für das Durchschlagen des himmlischen Vorbildes ist der Hauptmann von Kapernaum, der sich, ob es uns freut oder nicht" — Barth freut es offenbar nicht, uns freut es von Herzen — „in seinem Tun als Militär selber zum Gleichnis wird für die Ordnungen des Messiasreichs und dessen schlichte Einfalt dann von Jesus als Glauben gerühmt wird, wie er ihn in dem allzu geistlichen, ewig im Protest gegen die bestehende Welt begriffenen Israel nicht gefunden" (W. G. 56). Ich denke, jeder von uns hat unter unsern aktiven Offizieren, also unter Männern, deren Leben auf „Blut und Eisen" eingestellt war, ganz wundervolle Menschen kennen gelernt.

Das Wirtschaftsleben

Die natürlichen Ordnungen unsres Daseins sind uns heilige Gottesordnungen. Aber Gott macht seine großen Werke niemals fertig. Er arbeitet daran ohne Unterlaß. Durch wen sollte er an den Ordnungen des Menschenlebens anders arbeiten als durch den Menschen selbst? Aber wenn es Gottes Ordnungen sind und bleiben sollen, so wird für die Arbeit an ihnen Gott selbst Richtung, Maß und Ziel bestimmen müssen. Der Mensch darf nur das Werkzeug sein in Gottes Hand. Aber wie soll das geschehn, solange der Allmächtige es nicht in Brauch hat, durch eine Stimme vom Himmel, die wir mit unsern leiblichen Ohren vernehmen, seinen Willen kund zu tun? Es bleibt nichts übrig, als daß wir den natürlichen Ordnungen unsers Lebens selbst es absehn, wie in ihnen der Wille Gottes sich kund gibt. Sind es Ordnungen Gottes, so werden in ihnen Gedanken Gottes lebendig sich ausprägen. In ihnen selbst werden Gottes ewige Gesetze wirksam sein. Und es kann sich nur darum handeln, ob unsre Augen hellsichtig und unsre Ohren empfänglich genug sind, um diese Gottesgesetze aus ihnen herauszulesen und herauszuhören. Dann aber wird Barth, obwohl „sich alles in ihm sträubt, die vor dem Kriege bis zum Überdruß wiederholten Sätze von der Eigengesetzlichkeit der Kultur, des Staates, des Wirtschaftslebens fernerhin zu hören und nachzusagen“ (W. G. 37), es sich schon gefallen lassen müssen, daß wir für diese Eigengesetzlichkeit mit aller Freudigkeit eintreten. Das gehört für uns notwendig mit hinein in das Evangelium vom nahen Gott.

„Vor dem Kriege“? Warum sollen die beanstandeten „Sätze“ nach dem Kriege unerträglich geworden sein? Hat der Krieg so völlig die Welt und unser Denken über sie geändert? Wir haben viel im Kriege und nach dem Kriege gelernt. Wir haben in vielen Dingen umdenken müssen. Aber daß die Welt von Gott preisgegeben ist, das konnte er uns jedenfalls nicht lehren. Wir glauben, daß Gott die Haare zählt auf unserm Haupt, daß nichts Großes und nichts Kleines in der Welt geschieht ohne seinen Willen. Da werden wir uns auch schon damit vertraut machen müssen, daß er an der Heraufführung des Krieges nicht unbeteiligt war. Der Krieg

gehört zu den „größten Scheußlichkeiten des Lebens"? Was hilft es uns, wenn wir uns nicht eingestehn, daß Gott noch viel größere „Scheußlichkeiten" vollbringt ganz unmittelbar mit seiner eigenen Hand? Dafür sollte uns der Krieg die Augen geöffnet haben. Oder sollen wir die Wassersnöte, die Wirbelstürme, die Erdbeben mit allem Entsetzlichen, das sie mit sich bringen, und wogegen auch das schlimmste Trommelfeuer, der furchtbarste Gasangriff des Krieges nicht aufkommt, nicht auf Gott, auf Gottes Wollen und Walten zurückführen? Dann sollen wir wenigstens nicht mehr sagen, daß wir mit Jesus noch etwas zu tun haben. Denn auf Golgatha wartet unser erst noch die grauenvollste „Scheußlichkeit". Der Vater im Himmel hat sein liebstes Kind am scheußlichsten Galgen, der je auf Erden stand, zu Tode foltern lassen. Von dem Gedanken, von der Erkenntnis lebt das Christentum. Also der Krieg hat jedenfalls mit der Frage nach der Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen unseres Lebens gar nichts zu tun. Wir müssen nach dem Kriege nur um so ernster und unablässiger Gott in seiner Welt suchen, den lebendigen, den ewig nahen. Das vor allem ist die gewaltige Mahnung des Krieges. Was anders soll uns helfen wider die Schrecken der Welt? Nun erst recht, nachdem die Welt so, daß es uns unmittelbar nahe ging, ihr Angesicht gezeigt hat, dies Angesicht, das sie immer schon hatte, das sich im Kriege ganz und gar nicht noch verzerrt und verhäßlicht hat, nun erst recht müssen wir in dieser, gerade in dieser Welt nach Gott fragen, nach einem Sinn fragen von alledem, was in der Welt uns an Gott irre machen will. Sonst allerdings bleibt uns nichts übrig als die Verzweiflung an der Welt, aber damit dann auch die Verzweiflung an Gott und die Verzweiflung an unserm Leben.

Nur um so sicherer wollen wir jetzt fragen nach der Eigengesetzlichkeit der Dinge, d. h. nach Gott, nach Gottes Gedanken, nach Gottes Willen, nach Gottes Werk in den Dingen. Und vielleicht daß wir jetzt ein wenig hellsichtiger und hellhöriger geworden sind und uns auch von den Härten, die darin sich aussprechen, nicht mehr schrecken lassen. Vielleicht, daß wir jetzt begreifen, daß auch sie notwendig und gut sind, daß auch in ihnen die Liebe des Allmächtigen sich kund tut. Immer wieder sagen wir: Die dialektische

Theologie ist uns nicht dialektisch genug. Sonst würde sie doch vielleicht auch vor der allerdings ungeheuern Paradoxie Gott und Krieg nicht zurückschrecken. An der Vereinbarkeit dieser Paradoxie mit dem Gottesgedanken hängt nicht mehr und nicht weniger als unser — Gottesglaube.

Wenn uns nicht die Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen unsers Lebens, der Familie, des Staates, des Wirtschaftslebens, die Wege weisen soll zu ihrer weitern und weitern Ausgestaltung, was könnte es dann sein? Und zwar so, daß wir dann darin den Fingerzeig Gottes erkennen können? Das Evangelium könnte es sein oder das Gesetz. Das Evangelium wird Barth wohl kaum zu diesem Zweck heranziehn wollen, nachdem er eben Jesus in den Mund gelegt hat: „Was geht mich das an, euer praktisches Leben!“ Und soviel ist sicher richtig: Irgend welche bestimmte Anweisungen für das praktische, nun gar für das heutige praktische Leben können wir dem Evangelium nicht entnehmen. Es bleibt ein geradezu klassisches Wort, das die erste Oberin unsers Hannoverschen Henriettenstiftes ihren Schwestern gesagt hat: „Man kann den Herrn Jesus sehr lieb haben und muß doch immer noch lernen, wie ein Verband angelegt werden muß.“ Darüber sagt der Herr Jesus nichts. Und auch alle Liebe zum Herrn Jesus gibt es uns nicht ein. Man muß es von einem sachkundigen Arzte lernen. Und in dessen Sachkunde stecken wieder die durch ungezählte Versuche gewonnenen Erfahrungen von Jahrhunderten. Die Eigengesetzlichkeit der Gestalt und Form des in Frage kommenden Gliedes, die Eigengesetzlichkeit des örtlichen Schadens und die Eigengesetzlichkeit der Binde, die man immer besser für ihren Zweck herzurichten lernte, sind das allein Bestimmende dabei. Aber wenn der Verband wirklich gut angelegt ist, so hat dann doch vielleicht das Evangelium etwas sehr Großes dabei getan. Es hat dazu genötigt, darüber nachzusinnen, wie man im gegebenen Falle seiner Eigengesetzlichkeit entsprechend dem Kranken helfen müsse, und es hat den Arzt oder die Schwester veranlaßt, sorgsam und schonend und so gut sie es nach allen Regeln ihrer Kunst vermochten, den Verband anzulegen. Aber diese Regeln selbst aufzustellen, dazu vermag es nichts. Wie es in diesem Falle ist, so ist es in allen Fällen. Die Hauptsache kann das Evangelium. Den

Menschen kann es schaffen, der die Sache macht. Aber wie er sie machen muß, darüber sagt es ihm nicht das Geringste. Das muß er dem Anlaß, der Eigengesetzlichkeit des Anlasses, der ihn zum Nachdenken und zum Handeln nötigt, und dieser ganz allein absehn.

Und mit dem Gesetz ist es ebenso, dann jedenfalls, wenn das Gesetz aus dem Evangelium sich ergibt, wenn es nichts Andres ist als die fordernde, gebietende Stimme des Evangeliums. Steht es als etwas „Neues, Andres" neben dem Evangelium, dann wissen wir überhaupt nicht, was dabei herauskommen soll. Fordert es mehr, fordert es weniger, fordert es etwas Andres als das Evangelium? Dann schafft es, wenn es als Gesetz Gottes begriffen und ihm als dem Willen Gottes Gehorsam geleistet wird, einen andern, entweder einen höhern oder einen geringern, jedenfalls einen andern Menschen. Immerhin müssen wir auch hier wieder sagen: Die Anwendung auf den einzelnen Fall muß dann doch der Mensch selbst sich zurecht machen. Ein Gottesgesetz mit genauen Einzelvorschriften für Familie, Staat, Gesellschaft, Wirtschaftsleben gibt es doch nicht. Und wenn es so etwas vor zwei-, dreitausend Jahren gegeben hätte, wenn wirklich in der Bibel so etwas vorläge, wären seine Bestimmungen wirklich ohne weitres anwendbar für die verwickelten Verhältnisse unsrer Zeit? Nie käme auch in diesem Falle der Mensch um die eigne Gesetzgebung herum. Was er selbst sich ersonnen und gebietend vor sich hingestellt hat, das muß er dann als Gottesgesetz ehren und befolgen. Gut, wir haben unsrerseits grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden. Es kann sehr wohl sein, daß, was in ernster Stunde seinem eignen Gewissen sich aufgedrängt hat, in Gottes Namen vor ihn hintritt und er es im Gehorsam gegen Gott als seine zwingende, schwere Pflicht zu erfüllen hat. Anders ist es in Gethsemane auch nicht gewesen. Aber woher nimmt er die Weisungen, die er in seinem Nachdenken sich selber schafft? Er muß sie doch immer den Dingen, den Verhältnissen, der besondern Lage seiner selbst und der Menschen absehn, um die es sich handelt. Woher soll er sonst sie nehmen? Auf keinen Fall geht es ohne die gründlichste Sachkenntnis. Was auch in der Bibel steht über die natürlichen Ordnungen unsers Daseins, immer ist es ehrfurchtsvoll

diesen Ordnungen selbst entnommen. Aus ihnen selbst ist es herausgesehn. Und heute kann es nicht anders sein. — Evangelium und Gesetz können immer nur das letzte Ziel festlegen und die innersten Kräfte lebendig machen, diesem Ziele entgegen. Auch von diesem letzten Ziele sind wir überzeugt, daß in ihm der Sinn der Welt und alles Menschenlebens liegt, daß in ihm zum Ausdruck gekommen ist, in ihm sich verwirklichen will, was des Schöpfers Hand in seine Schöpfung legte. Ja gewiß, das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit ist Ziel und Kraft und Hoffnung für alles, was wir zu tun haben. Aber für die Erkenntnis dessen, was nun im Einzelnen zu tun ist, bedeutet das nichts. Auch darüber haben wir dasselbe zu befragen, das in dem Reiche Gottes den Sinn seines Daseins finden will. Gerade so und nicht anders finden wir Schritt für Schritt den Weg zum Reiche Gottes, mit dem in der Welt das vom Schöpfer in sie hineingelegte Gesetz ihres Daseins sich auswirken soll. Immer haben wir die Sache selbst, um die es geht, nach all ihren Seiten und Beziehungen hin darauf anzusehn, was sie jetzt und durch sie Gott von uns fordert. Das heißt wir haben zu fragen, was die Eigengesetzlichkeit der natürlichen Ordnungen, in denen wir stehn, im gegebenen Augenblick unter den gegebenen Umständen von uns verlangt. Nur so lassen wir von Gott uns leiten. Sonst aber schreiben wir uns den Weg unsers Handelns mit unsren eignen menschlichen, aus der Luft gegriffenen Gedanken auf eigne Verantwortung selber vor. — Und deshalb: die Sachverständigen und Niemand anders haben das entscheidende Wort zu sprechen.

Aktuell sind heute die Fragen des Wirtschaftslebens. Wer soll denn über diese verwickelten Fragen irgend etwas Gedeihliches sagen als Männer, die über den Zusammenhang der Dinge einen möglichst weitgehenden und tiefgehenden Einblick und Überblick haben und sich über die Folgen ihrer Entschließungen eine möglichst ausreichende Rechenschaft geben können. Wir haben es doch erlebt, was dabei herausgekommen ist, daß die Interessen unsrer Industriearbeiter den unfähigen Händen ihrer sozial-demokratischen Führer ausgeliefert waren, als diese plötzlich zur Macht gelangten. Es sähe

doch wohl etwas besser aus um Gegenwart und Zukunft unsrer Arbeiterschaft, wenn jene nicht raschfertig ihre folgenschweren Verordnungen getroffen hätten, um die ihnen blind Vertrauenden den verheißenen „goldenen Zielen" entgegenzuführen. Und wie würde es heute um das Los unsrer unglücklichen Arbeiter bestellt sein, wenn nicht Männer, die der verzweifelten Lage doch etwas besser gewachsen waren, unsre großen Industriekapitäne, durch allen Schlamassel hindurch so bewunderungswürdig ihren Weg gefunden und unsre Industrie gerettet hätten?

Wenn es zur Wahl stände, wem die Ordnung der wirtschaftlichen Verhältnisse für die nähere und fernere Zukunft anbefohlen werden solle, ob Männern, die wirklich als Sachverständige gelten können, mögen sie auch nicht bewußt von christlichen Gedanken sich leiten lassen, oder Männern, die weniger Sachkenntnis besitzen, dafür aber desto sicherer vom Geiste des Evangeliums erfüllt und geleitet sind, wir würden uns unbedingt für die ersteren entscheiden. Jeder Sachverständige weiß und muß es wissen, daß alle wirtschaftliche Arbeit selbstverständlich geschieht, um menschlichen Lebensbedürfnissen gerecht zu werden und menschliche Wohlfahrt zu fördern. Er weiß und muß es wissen, daß neben Rohstoff, Maschinen und Marktkonjunktur auch die menschliche Arbeit ein sehr wesentlicher Faktor in seiner Rechnung sein muß, und zwar nicht bloß die Arbeit, die im Kontor des Unternehmers, sondern auch die gelernte und ungelernte Arbeit, die in Werkstatt und Fabrik vor sich geht, und daß es ein großer Unterschied ist, ob diese Arbeit mit wachen Augen, mit frischen Kräften, mit Zufriedenheit und Willigkeit, vielleicht sogar mit Lust und Liebe oder ohne das alles, wohl gar mit dem Gegenteil von alledem geschieht. Er weiß es und muß es wissen, daß er also auch auf diese Arbeit und die Art ihrer Ausführung sehr ernsthaft Rücksicht nehmen, daß er ihr notwendig nach Möglichkeit gerecht werden muß. Oder er ist eben kein Sachverständiger.

Es wird eine Grenze geben, bis zu der jene Rücksicht gehen kann, die sie aber nicht überschreiten darf, wenn nicht der ganze Betrieb und damit auch die Arbeiter in ihren wesentlichen Interessen geschädigt werden sollen. Man könnte sagen, immer wird ein Spiel-

raum vorhanden sein, innerhalb dessen die Interessen des Gesamtbetriebes durchaus gewahrt bleiben, es aber vom persönlichen Wohlwollen abhängt, wieweit die Interessen der Arbeiter gegenüber den Interessen des Unternehmers bezw. der Inhaber und Besitzer des Unternehmens berücksichtigt werden sollen. Nein, wir bezweifeln, daß solch ein Spielraum vorhanden ist. Es kann sich immer nur um tastende Versuche handeln, wo jene Grenze liegt. Genau bis an diese Grenze zu gehen, entspricht dann dem Interesse des Gesamtbetriebes. Aber jeder Schritt darüber hinaus schädigt den Betrieb nicht bloß, sondern auch den Arbeiter. Wir wünschen auf das Dringendste dem Arbeiter die möglichste Kürzung seiner Arbeitszeit und die möglichste Erhöhung seines Lohnes. Aber auch wenn wir die Macht dazu hätten, würden wir die schwersten Bedenken tragen, gegen den Rat der Sachverständigen die Arbeitszeit auch nur um eine halbe Stunde herab- und den Lohn auch nur um ein paar Pfennige hinaufzusetzen. Wir würden besorgt sein, daß uns sehr bald der Fluch derselben Menschen treffen würde, für deren Wohlfahrt wir damit haben sorgen wollen.

Soviel wir wissen, ist auf der Kirchenversammlung in Stockholm beschlossen worden, die Einsetzung einer Kommission beim Völkerbund in Genf zu veranlassen zur Überwachung der Bewegungen des Wirtschaftslebens im Geiste des Evangeliums. Es ist ja möglich, daß die Kommission in Segen arbeitet, daß sie in nicht wenigen Fällen die Gewissen weckt und törichten Eigennutz von seiner Verblendung heilt. Aber wir wollen doch Gott danken, daß wir dieser Kommission nicht anzugehören brauchen. Ihre Mitglieder werden eine Verantwortung auf sich laden, die mit gutem Gewissen zu tragen, ihnen schwer werden wird. Und die Gefahr liegt nicht allzu fern, daß je mehr sie sich zur Geltung bringen wollen, desto leichter das Unheil, das sie anrichten, größer sein wird als der Nutzen, den sie schaffen.

Vernünftiger Weise bleibt gar nichts Andres übrig, als Leitung und Ausbau der Wirtschaft den Sachverständigen zu überlassen. Das Evangelium ist dazu da, ihnen die Augen zu öffnen, daß sie richtig sehen, und ihnen das Pflichtgefühl und den Mut zu geben, wirklich zu tun, was die Sache fordert. Es ist tatsächlich nichts als

Verblendung, wenn sie es nicht tun, dieselbe Verblendung, die darin liegt, wenn man nach alter, verkehrter Weise am Einzelgeschäft, am Augenblick möglichst viel zu verdienen sucht. Es ist nicht bloß ein Unrecht, nein, es ist ein Fehler, wenn der Unternehmer den Arbeiter verkürzt und ausbeutet. Er schädigt sich selbst damit. Auf die Dauer stehen alle Teile sich am Besten dabei, wenn jeder Teil sein Recht bekommt. Es ist doch ein Unterschied, wenn der Arbeiter widerwillig seine Maschine bedient und seine Stunden abarbeitet, oder wenn er begreift — und das ihm begreiflich zu machen muß das stete Bemühn des Unternehmers sein —, daß das Gesamtinteresse des Betriebes gewiß das Interesse des Unternehmers, aber zugleich auch das Interesse des Arbeiters ist. Das aber ist der Sinn von alledem, daß die Eigengesetzlichkeit des in Frage kommenden Betriebes das Bestimmende und zwar das allein Bestimmende sein muß.

Was bedeutet das aber? Es bedeutet, um es nochmals zu unterstreichen, daß wir uns in allem, was wir tun, von dem Willen Gottes regieren lassen sollen. Der Wille Gottes steckt jedesmal in der Sache, mit der wir es zu schaffen, in der Aufgabe, die wir zu vollbringen haben. Wo soll er denn anders stecken? Es kommt darauf an, daß wir ihn herauszufühlen vermögen. Und selbstverständlich kann das nicht anders geschehn, als indem wir mit ganzer Hingebung unsrer Aufgabe uns widmen, daß wir nach Möglichkeit vertraut mit ihr werden, daß wir mit anderm Wort — sachverständig werden. Der Sachverständige, mag er sonst sein, wie er will, ist unbedingt der bessere Diener Gottes, als wer noch so fromm an ihr herumstümpert. Dient er seiner Sache recht, so dient er Gott. Und Gott wird sich zu ihm bekennen. Es wird sich aber auch zeigen, daß alles in der Welt, alles, was Gott schafft, sicher nicht dazu da ist, dem Eigennutz zu dienen. Wer das nicht sieht und fühlt, ist eben nicht sachverständig im wahren Sinne des Worts.

Das ist der tiefste Sinn des Christentums, des Glaubens an den nahen Gott, den Gott und Vater, dessen Wille und Odem alles durchdringt, alles erhält und trägt, alles lenkt und leitet, allem seine Bestimmung gibt, die Bestimmung, seinem Reiche, dem Reiche seiner Liebe zu dienen. Die Gesetze, die in den Dingen liegen, die Ge-

setze, die die Welt beherrschen, die in aller Bewegung, in allem, was die Welt erfüllt, sich auswirken, sind die Gesetze des Allmächtigen, den wir unsern Vater nennen. Das Evangelium ist die Entdeckung, die Offenbarung der Gesetze des Lebens, die in ihm ihre höchste Blüte, ihre reifste Frucht gezeitigt haben, in ihm ihren tiefsten, ihren eigentlichen Sinn erschließen. Für uns ist der Schöpfergott erst wirklich derselbe wie der Erlösergott. Er ist nicht der ferne Gott, der seine abgefallene Welt durch die Todeslinie von sich trennt und über alles Kreatürliche das Gericht verhängt, um es rein aus Sich heraus ganz neu, ganz anders zu schaffen, ohne irgend etwas Kreatürliches, irgend etwas Menschliches dabei auch nur als sein Werkzeug zu gebrauchen. Nein, er ist der nahe Gott, der in allem lebt und webt und atmet, was er geschaffen hat, und der in seinen Menschenkindern sein Werk hat auf dieser Erde und sie durch gute und böse Tage, durch Kampf und harte Arbeit, durch gnadenvolles Gericht und richtende Gnade, durch selige Mühsal und mühevolle Seligkeit, durch Not und Tod hindurch seinen ewigen Zielen entgegenführt, ihnen nahe in jedem Augenblick.

Schluß

Wir fassen zusammen. Barth hat ein Erlebnis gehabt mit dem Gottesgedanken. Damit sagen wir sicherlich nicht, daß er nicht unmittelbar von Gott berührt worden sei. Gott ist überall. Er ist in der Blume auf dem Felde. Wie sollte er nicht sein in dem Gottesbegriff, in dem die Gottesoffenbarungen und die Gotteserlebnisse der Jahrtausende ihren Ausdruck gefunden haben. Wahrscheinlich ist es zunächst und zumeist ein intellektuelles Erlebnis gewesen. Den Eindruck macht es uns immer wieder. Es ist der Ertrag einer ernsten Meditation. Sei es einer langen geistigen Arbeit. Sei es einer plötzlichen Intuition, die doch auch wieder nicht ohne vorhergehende schwere Arbeit zu denken ist. Wieder ist damit ganz gewiß nicht wenig gesagt. Was er erlebt hat, hat ihm, daß wir so sagen, Leib, Seele und Geist durchdrungen. Von jeder Seite her ist der ganze Mensch zu erfassen.

Barth selbst sieht jedes menschliche Erleben für etwas sehr Geringes an. Wir sehen es als etwas sehr Großes, für das allein Entscheidende an. Was uns nicht zum Erlebnis wird, ist nicht vorhanden für uns. Ein Gott, den wir nicht erleben, ist für uns nicht da. Genau so weit wir ihn erleben, genau so weit ist er für uns da und nicht um ein Haarbreit mehr. Und wenn er uns in seinen Händen hat und uns knetet wie weiches Wachs, wird es uns nicht zum Erlebnis, so ist uns nichts geschehen. Und wenn er wie ein Blitzschlag über uns kommt, wenn er uns durchdringt mit seinem Geist — erleben wir es, spüren wir es nicht, wird es uns nicht zum eignen Besitz, wird sein Geist uns nicht zum eignen Geist, so war es ein für uns vollkommen leerer Augenblick. Barth soll uns doch einmal sagen, er soll doch einmal versuchen, es uns klar zu machen, was ein noch so vertikales Gotteswunder für uns zu bedeuten hat, wenn wir es nicht sehen, nicht hören, nicht in uns aufnehmen, wenn wir nicht von ihm überwältigt werden, so daß es nun unser Eigen wird. „Alles, was der Mensch dabei denkt,

empfindet und tut, ist nichts, Gottes Tun ist alles", sagt Barth. Nein, was der Mensch, von Gott bezwungen, davon wahrnimmt, ist alles. Und was darüber ist, ist nichts! Für ihn nichts. So sagen wir. Barth soll doch unsrer Schwachheit zu Hilfe kommen und soll uns sagen, was sonst noch daran ist. Aus seinem Römerbrief und aus all dem vielen, was wir sonst von ihm gelesen haben, haben wir es nicht begriffen. Er muß es doch von der Kanzel herunter den schlichtesten Leuten klar machen. Seine Schüler müssen es im Konfirmandenunterricht ihren Kindern klar machen. Es muß doch schließlich auch uns klar zu machen sein: Was bleibt von dem Gotteswunder für den Menschen noch übrig, wenn das menschliche Erleben abgezogen wird? Von dem Gotteswunder, wie es im „ewigen Augenblicke" einem Menschen widerfährt? Daß es im nächsten Augenblicke sich wiederholen und dann vielleicht sehr viel mehr noch an und in dem Menschen tun, ihn zu einem noch viel größeren — Erleben führen kann, das verstehn wir wohl. Aber was ist für den Menschen im „ewigen Augenblicke" sonst noch da außer dem, was er erlebt! Wir sagen: Nichts! Nun natürlich, auch das verstehn wir, daß der Mensch in jenem Augenblicke fühlt, es ist etwas Unendliches, Allgewaltiges über ihm, das all sein Denken übersteigt. Er fühlt auch, alles, was ihm da widerfährt, kommt von Gott, es ist Gottes großes Geschenk, Gottes Werk in ihm. Aber eben er fühlt es und erlebt es. Und wenn er es nicht fühlt, und soweit er es nicht fühlt, ist es nicht da für ihn. Aber wir sind sehr dankbar, wenn Barth einmal so, daß wir es verstehn, uns sagen kann, was sonst noch in jenem Augenblicke für den Menschen da ist. Es handelt sich doch zweifellos um eine auch für uns ungeheuer wichtige Sache. Möchte es ihm doch gefallen, einmal so voraussetzungslos wie möglich zu uns zu reden und es uns klar zu machen.

Barth ist für das, was er erlebt hat, sicher nicht bloßer „Hohlraum" gewesen. O nein, es hat alles, was in ihm ist, erfaßt und erfüllt, es hat ihm das Herz warm gemacht und ihm die Zunge gelöst. Und nun redet er in Worten, wie sie nicht Jedem gegeben sind, von dem, was er gesehn und gehört hat. Und nun kann er glauben, daß er der reformierten Theologie wieder neues Leben einhauchen und sie zu neuer großer Wirkung führen wird. Ja nun

kann er hoffen, daß sogar die Zukunft der evangelischen Kirche überhaupt an seine Theologie gebunden und durch sie geführt sein wird.

Wir können uns das von der Theologie vom fernen Gott, von dem Unbekannten, dem Verborgenen, dem ganz Andern, nicht versprechen. Zu furchterweckender Höhe sieht ihn Barth entrückt. Ja doch, entrückt sieht er ihn, bis er — nicht in einem Lichte, da Niemand zukann, nein, bis er im Dunkel verschwindet. In diese unnahbare Ferne, in eschatologische Ferne, in eine Ferne, wo es niemals irgendeine Gewißheit gibt, in eine Ferne, wo auch der Glaube seiner selbst unsicher wird, wo das Gotteswunder seinen Erfolg verliert, wird uns auch alles entrückt, was das Evangelium uns Großes, Verheißungsvolles, Beseligendes von Gott sagt. Und indem Gott seiner Welt entrückt wird, wird die Welt und das Menschenleben in ihr von Gott entleert. Alles Kreatürliche ist dem Gericht verfallen. Freilich, es kommt von Gott, es hat noch Gleichnischarakter, es hat noch Zeugniswert, es ist ein Hinweis auf das, was es nicht ist. Aber es muß sich in seiner Gottverlassenheit erkennen, um eine Berührung mit Gott zu erfahren, wie die Tangente den Kreis berührt, um eine Ahnung von der ewigen Welt zu bekommen, in der das Ende zum Anfang zurückkehrt, von der aber im Grunde nur in Negationen geredet, nur gesagt werden kann, daß sie anders, ganz anders ist als die gegenwärtige Welt, um die Auferstehung zu erleben zu einem neuen Leben, das doch niemals in einem Augenblicke der Zeit war und ist und sein wird.

Die Art dieser Theologie wird nun doch einmal am deutlichsten in ihrer Predigt. Wir wissen, daß wir ein schweres Wort sagen, aber wir können nicht anders, wir müssen es sagen: So darf nicht gepredigt werden. Wir wollen und müssen den Menschen, den Christen von Gott sagen. Aber wenn es überhaupt ein Gott ist, von dem zu predigen der Mühe sich lohnt, dann darf er uns nicht nötigen, die Hörer und uns fort und fort mit dem Elend und der Nichtigkeit des Menschen zu plagen, so daß für Gott selbst und für das, was Gottes ist, nur wenig Zeit und Kraft noch übrig bleibt. Evangelium wollen wir den Menschen bringen. Aber wenn wir irgend

das große Wort richtig verstehen, so bedeutet das nicht und kann das nicht bedeuten, daß wir ihnen die Seele mit Schrecken füllen, sondern daß ihnen die Seele mit Mut und mit Hoffnung und mit sieghafter Zuversicht gefüllt werden soll. Mut sollen wir ihnen machen, Mut zu dem Gott, vor dem alles Denken zittert, Mut zu sich selbst trotz aller eignen Schwachheit und Sünde, die sich immer wieder fühlbar macht, Mut zu der Welt, die wahrlich voll ist und übervoll von alledem, was ihnen den Mut nehmen und brechen kann. Freude sollen wir ihnen wecken und festigen und stärken und mehren mit heißem Bemühn. Wir können ihnen nichts Besseres bringen als Freude, die große Freude der Weihnacht und des Oster- und des Pfingstfestes, die große Freude, daß Gott Mensch geworden ist und Mensch werden will und in gar nichts Anderm lieber als im Menschen seine ewige Kraft und Gottheit kund tut, die große Freude, die stärker und größer ist als Not und Tod und Sünde, vor der Not und Tod und Sünde flieht wie die Fledermäuse vor dem Sonnenlicht, die große Freude, daß nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserm Herrn, und die auch in uns wohnen und bleiben will.

In ihr Leben hinein wollen wir ihnen Gott bringen, in ihr praktisches Leben hinein, in dies nüchterne, alltägliche Leben, in das sie unablöslich und unabänderlich gebannt sind, für das sie, mag es ihnen lieb sein oder nicht, ihre Zeit, ihre Kraft und ihre Liebe verbrauchen müssen. Die Augen wollen wir ihnen aufzutun suchen, daß sie Gott in ihrem Alltag finden. Sonntagsgedanken wollen wir ihnen in ihren Alltag bringen, Sonntagsfrieden, Sonntagsluft, Sonntagslicht und Sonntagsfreude, und wollen ihnen zeigen, daß der Alltag damit erst wirklich zu seinem Rechte kommt. Der Alltag kann nicht ohne den Sonntag sein. Sonst wäre er überhaupt kein Tag, er wäre ohne Licht und Wärme. Aber der Sonntag ist für den Alltag da. Der Alltag füllt die Woche. Der Alltag ist das Leben. Der Sonntag will die Quelle der Kraft für dieses Leben sein. Im Alltag Gott finden, im Alltag Gott dienen, dem nahen Gott, der nicht ferne ist von einem Jeglichen unter uns, das macht das Leben aus.

Für Barths Predigt ist der Alltag so gut wie nicht vorhanden. Für unsre Begriffe ist das schlechthin unbegreiflich. Aber es ist so.

Für den Alltag mit seinen unerbittlichen Anforderungen, seiner Arbeit, seinen Sorgen und Nöten, seinen Freuden, seinen Hoffnungen und Enttäuschungen, mit all den Dingen, die in ihrer Gesamtheit nun einmal das Leben sind, werden die Hörer einfach sich selbst überlassen. Sie kehren in den Alltag zurück mit der einzigen Gewißheit, daß Gott da für sie nicht vorhanden ist, daß alles, was sie da zu tun und zu erleiden haben, für sie Dinge sind, die sie über sich nehmen müssen, als täten sie es nicht. Wenn unsre Predigt den Hörern etwas nütze sein soll, dann muß sie ihnen gerade ihr Alltagsleben heiligen und ihnen die Augen öffnen, daß sie mitten in der Welt des Alltags die Welt der Wunder sehen.

Wie seltsam eng ist doch zuletzt der Gedankenkreis dieser Theologie. Es kann nicht anders sein. Von dem fernen, dem unbekannten Gott läßt sich nicht allzuviel sagen als eben immer wieder und in immer wieder neuen Wendungen, wie fern, wie unbekannt er ist, zumal auch die evangelischen Züge seines Bildes, so sehr sie als die eigentlich primären erkannt werden, doch eben Wesensseiten des Fernen, des Unbekannten sind und bleiben. Und da im Gedanken an ihn und um seinetwillen auch die Welt grau in grau gemalt wird, so verliert auch ihr Bild alle Farben, alles wirkliche, doch so unendlich bunte, so tausendfach bewegte Leben. Solange das Bild des fernen Gottes und dies aschgraue Weltbild neu bleibt, wird man, selbst innerlich davon ergriffen, auch eindrucksvoll davon reden und zeugen können. Aber wir fürchten, der Reiz der Neuheit wird sich um so rascher verlieren, als gerade die Art dieser Anschauung von Gott und Mensch fast notwendig in Superlativen reden muß. Und die verbrauchen sich immer sehr rasch.

Wir wollen die Botschaft des nahen Gottes verkünden, deren Inhalt ganz unerschöpflich ist. Er ist so reich wie das Evangelium, so reich wie die Geschichte, so reich wie die Menschenseele und das Menschenleben, so reich wie die Welt.

Druck von Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha

ADOLF VON HARNACK

Die Entstehung der christlichen Theologie und des kirchlichen Dogmas

Sechs Vorlesungen / Preis M. 2.50

„Mit der ihm eigenen Gabe hat H. durch überaus geschickte Disposition und prägnante Formulierung eine höchst komplizierte Entwicklung so einfach wie möglich dargestellt. ... Es sind die leitenden Ideen, die der Auffassung der Dogmengeschichte von H. zugrunde liegen, die er hier besonders klar in Auseinandersetzung mit neueren Forschungen über das Urchristentum herausgestellt hat." Theologie der Gegenwart

---

KARL KÖNIG

Das Schicksal

Eine Auseinandersetzung mit den Grundtatsachen menschlicher Existenz

Preis M. 2.50

„Was diesem Büchlein seinen großen Wert gibt, ist die persönliche Wärme, mit der es geschrieben ist, und seine Bezugnahme auf die durch Krieg und Nachkriegszeit hervorgerufene neue geistige Lage. Es geht dem Verfasser nicht darum, zu den bisherigen ein neues System zu fügen, sondern in aller Schlichtheit der Sprache zu sagen, was er als Wahrheit über den Sinn des menschlichen Lebens mitten in den furchtbaren Nöten der Gegenwart erkannt hat." Die Eiche

---

GUSTAV MENSCHING

Katholische Kultprobleme

Dargestellt in ihrem Verhältnis zur evangelischen Kultauffassung

Preis drei Mark

Auseinandersetzung des evangelischen Christentums mit dem Katholizismus ist eine der großen Gegenwartsaufgaben. Da erscheint gerade zur rechten Zeit die vorliegende Schrift, die versucht, auf dem Gebiete des Kultus zu einer Erkenntnis des innersten Wesens beider Konfessionen zu kommen. Die Geistlichkeit beider Bekenntnisse wird sich mit diesen Gedanken auseinandersetzen müssen.

LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

MARTIN RADE

Glaubenslehre

1. Buch: Von Gott 2. Buch: Von Christus

jedes Buch vier Mark

1. und 2. Buch als I. Band in Ganzleinen zehn Mark

3. Buch (II. Band): Vom Geist

Preis acht Mark, in Ganzleinen zehn Mark

„Man wundert sich, wie jung dieser Lehrer noch ist, und man hat seine Lust daran, wie er von den Jüngsten das Wahre kühn aufnimmt, das Bedenkliche und Falsche vom Grundgedanken des Evangeliums aus kräftig bekämpft als einer, der ihnen gegenüber die Zukunft für sich weiß."

Preußische Kirchenzeitung

RUDOLF OTTO

Das Heilige

Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen

15. Auflage / Gebunden fünf Mark

Aufsätze, das Numinose betreffend

Ergänzungsband zum „Heiligen" / 2. Tausend

Preis fünf Mark

„Unter den Vertretern der modernen Theologie gibt es wohl keinen, der religionsgeschichtliche Kenntnis, religionspsychologische Feinfühligkeit und theologische Systematik in gleicher Weise verbindet wie Rudolf Otto. Sein Name ist weit über die Grenzen des deutschen Heimatlandes hinaus bekannt ... der für die Geschichte der protestantischen Theologie nicht weniger bedeutet als Schleiermacher, Ritschl, Harnack und Troeltsch."

Münchner Neueste Nachrichten

LEOPOLD KLOTZ VERLAG / GOTHA

Dörries, B.
230.09
B282Yd
Der ferne und der nahe Gott
230.09
B282Yd

T3-CBS-459